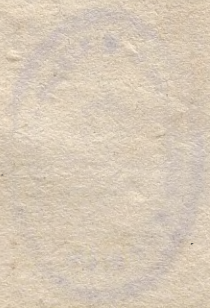
INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

ALLA SANTITA' DI NOSTRO SIGNORE

BENEDETTO XIV.

PONTEFICE OTTIMO MASSIMO.

DI GIACINTO SIGISMONDO GERDIL BERNABITA,

Professore di Teología Morale nella Regia Università di Torino e dell' Accademia dell' Instituto delle Scienze di Bologna.

VOLUME PRIMO.

IN TORINO, MDCCLV.

NELLA STAMPERIA REALE.

BEATISSIMO PADRE.

Iuna tanto avventurosa occasione potea io desiderare di presentarmi a Vostra Santita' in atto di recarle una qualche pubblica testimonianza della mia somma venerazione e riconoscenza, quanto si è questa, in cui dalla incomparabile di Lei Clemenza, mi è conceduto di poterle offerire quale

tributo della mia figliale ubbidienza questo cominciamento di un' opera intrapresa sotto l' autorevole suo patrocinio, in difesa della Religione. E comecchè nello adempire questo per me onoratissimo uffizio io abbia grandissima cagione di rallegrarmi, riguardando alla Magnanimità sua, per cui vivo sicuro, che sarà la mia fatica, per essere accettata da Lei benignamente, non è però, che qualora l' occhio rivolgo a' giudizj del pubblico, cui sono per esporla, non mi senta da noja e da tristezza pungere l' animo, riflettendo quanto essa sia disadorna di que' pregj, che richiesti sarebbono ad una sì gloriosa destinazione. Pure a sollevarmi un poco da questo giusto timore, mi si appresenta con lieto aspetto ciò, che in ogni altra occorrenza mi renderebbe anzi lento vieppiù e vergognoso, voglio dire, la singolare dignità dell'argomento, e l'altezza del grado, in cui è la SANTITA' VOSTRA collocata. Egli è al certo proprio carattere della Religione lo essere tutto insieme, e sublime al sommo, e popolare: siccome quella, che è apportatrice all' uman genere della sua felicità, la quale dee essere comune a tutti, e tutti perciò dee sollevare alla partecipazione delle cose Divine, talmente adattandole alle nozioni del volgo, che nulla si scemi della natía loro Maestà. Laonde, se per l' un rispetto può la Religione largo campo, e dovizioso apprestare alla contemplazione, alle vaste ricerche, ai sublimi pensamenti de' più felici ingegni, ben possono anche

che gli altri fermandosi, per così dire, nel vestibolo del Santuario impiegare utilmente la loro opera, procurando di nettare almeno, ed appianare le vie, che ad essa conducono. A questa parte del sagro ministero vi siete degnato, Padre Beatissimo, di volermi chiamare per quella indefessa sollecitudine, con cui la mirabile vostra Provvidenza stendete a tutte le cose grandi, o piccole che sieno, e tutte con incredibile presenza e vastità di mente abbracciando, le ordinate, e movete al progresso, all' avanzamento, alla felicità della Cristiana Repubblica. Al primo avviso pertanto, che io n' ebbi da Persona autorevole, confermatomi poscia per le veneratissime lettere di Vostra Santità, mi sentii subito commuovere l' animo da inusitata meraviglia ed allegrezza, e parendomi di ascoltare nella voce di Lei l' Oracolo del Signore, senza considerare le mie deboli forze, animosamente mi accinsi all' impresa, altamente confidando, che qualunque fosse per riuscire l' opera mia, avrebbe voluto Iddio in essa benedire le Santissime intenzioni di Vostra Beatitudine, compiacendosi egli talvolta d' imprimere all' umile semplicità di una candida ed ingenua persuasione la forza, e l' efficacia di vincere l'ostinata alterezza dell' incredulità. E per dare a questo trattato il principio, che più conveniente mi è paruto ad ottenere un tal fine, ho cercato di farmi subito incontro a quella smoderata licenza di pensare, che lo splendido

nome

nome usurpandosi di libera e franca e sincera Filosofia, e sotto l' onorato manto di questa, le sue menzogne coprendo, inganna facilmente i meno cauti e saldi ingegni, traendogli e volgendogli ad ogni sorta di più stravagante e mostruoso pensamento, con gravissimo danno non solo della purità della Fede, ma ancora del costume, e della interna verace sommissione, che per bene e diritto della Repubblica, si dee alla reverenda autorità delle leggi. Mi sono ingegnato di mostrare, che quanto si allontana dalla Religione quella libertà, nell'affettazione della quale tanto di gloria pigliano alcuni, altrettanto si va essa discostando dall' uso discreto, che vuole la ragione stessa, che si faccia della facoltà del pensare per giudicare sanamente delle cose. Il perchè più chiaro apparisse, e si vendicasse, non so, se la Religione, o la ragione, o per meglio dire l'una e l' altra dalle imposture di quelli, che hanno cercato di oscurare ne' più illustri monumenti dell' antica Filosofia quelle scintille di verità, che l'uomo richiamano alla conoscenza, ed al culto di un Dio Autore dell'universo, e sapientissimo ed ottimo provveditore delle cose umane, mi sono sforzato di rintracciare, seguendo la scorta delle più autorevoli testimonianze, i sentimenti de' primi Filosofi intorno alla Divinità, ed immortalità delle anime umane: che sono le verità fondamentali della Religione. Da questo esame apparirà, siccome nelle menti di tutti gli uomini, ed in tutt' i tempi ha

de-

destato la ragione un lume universale e perpetuo, per cui hanno sempre potuto conoscere e 'l bisogno, in cui erano di una Divina Religione, e la naturale impotenza loro a procacciarsela. Dal che si potrà comprendere quanto sia vano l'artifizio di coloro, che per rendere odiosa e sospetta d' inganno la Religione mostrano di crucciarsi contro la ragione, quasi ella fosse ripugnante per natura, e ogni adito nella mente chiudesse alli Divini ammaestramenti di una dottrina superiore, senza i quali si vede anzi nelle sentenze di que' Filosofi, siccome la ragione stessa, quanto è più colta e purgata, tanto meglio ravvisa la sua insufficienza in esercitare convenevolmente l' uffizio assegnatole dalla natura di reggere la vita umana. La qual cosa considerando gli antichi Dottori ed Apologisti della nostra Santa Fede meritamente conchiusero, che fu dal Padre de' lumi data ai Gentili la filosofia, perchè li movesse a cercare altra guida più sicura, e quando fosse loro per Divina grazia appresentata, e più facilmente la riconoscessero, ed a Lei più prontamente rifuggissero. E siccome chi imprende a fare un qualunque lavoro dee, volendolo fornire lodevolmente, proporsi innanti agli occhi un ottimo esemplare, e tale, che per la eccellente sua perfezione niuna speranza gli lasci di potervisi appressare di lunghissimo spazio; così volendo pure io, PADRE BEATISSIMO, nello stendere questo trattato, fare il meglio, che sapessi, ho sempre avuto in mira,

componendolo di ſcrivere in quella maniera, che più mi parea, che poteſſe piacere a Voi. A Voi dunque il porgo con tutta riverenza umilmente ſupplicandovi, che vogliate riceverlo di buon grado, ed in eſſo riſguardare non tanto il pregio dell' opera, che bene io ſapea di non poter condurre all' alto ſegno prefiſſomi, ma la pura affezione e 'l ſincero deſiderio, che ho avuto di piacervi e di far bene. In queſta affezione, in queſto deſiderio ſi degni VOSTRA SANTITA' di riconoſcere l' animo dell' Autore da Lei prevenuto ed ajutato ne' ſuoi primi ſtudj, che a ſomma ventura ſi reca l' aver potuto allora così dappreſſo conoſcere le magnifiche ſue virtù, ed a gloria l' eſſere ſtato da Lei favorito, ed ora nella grandezza e generoſità dell' animo ſuo confida, che non ſia per mancargli giammai il paterno ſuo affetto, e l' alta ſua protezione. Niuno meglio conoſce il pregio degli ottimi ſtudj, che chi riuſcì in eſſi eccellente al ſommo: laonde non è maraviglia, che V. S. tanto ſia propenſa a favorirli, e che da quel gran PRINCIPE, che ella è, tante coſe faccia per promuoverne i progreſſi. Ha ben ragione la Criſtianità di rallegrarſi, come di dono ſpeziale a Lei conceduto dall' ALTISSIMO di tante rare prerogative, onde egli per beneſizio comune ſi compiacque di arricchire l'animo di V.S. Nelle ſavie leggi, e negl' immortali ſcritti di Lei riſorge e reſpira, e nel vero e natío aſpetto ſi rappreſenta lo ſpirito dell'antica diſciplina, in cui la ſeverità

della

della legge temperandosi colla dolcezza della carità, che è il fine della legge, rende soave ed amabile l'inflessibile rigore della massima del precetto. Nè mai sarà, che non esulti grandemente Chiesa Santa, e nella eternità del tempo in avvenire non celebri con immortale gloria del Vostro nome la felicità conceduta all'età nostra nel vedere la Vostra virtù trionfare dell' inveterato odio, e mal talento dell' eresía stessa costretta di venerare nella vostra Persona la Sede di Pietro, e di contraccambiare ora con omaggio di ammirazione, di rispetto e di lode gli abbominevoli insulti, con cui fin qui non ha cessato di avventarsele contro. E perchè ad illustrare il glorioso Regno vostro niuna mancasse di quelle palme e di que' trofei, che ne' migliori tempi più splendidamente segnalarono la Città di Dio, abbiamo veduto l'innocente sangue de' Martiri sparso nelle infedeli contrade far tosto succedere ad un tempestoso turbine di persecuzione una serena calma e tranquillità, e la sua feconda virtù rinnovando germogliare ivi lietamente, e nuova, ed ubertosa messe apparecchiare alla paterna cura e sollecitudine di V. S. Per la qual cosa ci animiamo a sperare, che pure anche alla sapienza Vostra ed alla felicità del Vostro governo abbia la misericordia di Dio riserbata la gloria di quietare pienamente tutte le altre turbolenze; perchè riconciliati amichevolmente gli animi de' Fedeli, riceva indi per lunghissimo spazio la S. V. nella

unità della Fede, e nella ordinata concordia de' ſuoi figliuoli i degni frutti del diſcreto ſuo amorevole zelo, e dell' ardente ſua carità. Che non per altro certamente vi ha dato Iddio quella vivace mirabile virtù di mente, la quale in Voi pare, che coll' attemparſi dell' età ſi rinvigoriſca, e più freſca ſempre e più vigoroſa ſi dimoſtra e più limpida, ſe non perchè in mezzo alla turbazione poteſſe la Chieſa collo ſpirito Voſtro vivere, e felicemente ſoſtentarſi, anzi riconfortarſi, e come ringiovinire. Queſti ſono, Padre Beatissimo, i voti di tutta la Criſtianità, queſte le fervoroſe preghiere di tutte le genti della terra, che Voi avete vedute raccolte ſotto gli occhi Voſtri, e benedette le avete colla Voſtra mano, e confortate co' Voſtri ajuti, e ſantificate colle Voſtre iſtruzioni ed eſempj: le quali piene di ſtupore e di giubilo, hanno alle caſe loro tornando, riportate in ciaſcuna parte del mondo le meraviglie del Voſtro governo, rimembrando ciaſcuno dolcemente in ſeno alla ſua famiglia, e con gli amici e conoſcenti la Voſtra vita, i Voſtri coſtumi, le voſtre maniere e le egregie opere Voſtre, e gl' inſigni monumenti alzati da Voi, a benefizio ed ornamento de' Voſtri popoli. Queſti ſono, il ripeto, i voti della Chieſa, i quali non mai vani furono, nè mai fia, che il ſieno. Godete pertanto, Padre Beatissimo, con lungo e proſpero corſo di vita di queſta grandiſſima ventura di gran lunga ſuperiore alle Corone, a' Reami, e

agl' Im-

agl' Imperi, che le Vostre Virtù ed i Vostri fatti vi hanno meritamente acquistata di essere al genere umano oggetto di amore, di compiacenza e di letizia, e fra le commendazioni e gli applausi, che da ogni lato, e da tutte le genti ad una voce vi si fanno, degnate accogliere i rispettosissimi attestati della venerazione, con cui bacciando i vostri Santissimi Piedi, e chiedendo l' Appostolica Benedizione, ho l' onore di confermarmi.

DI VOSTRA SANTITA'.

Umilissimo, ossequiosissimo, ubbidientissimo servo e figlio Giacinto Gerdil *Barnabita*.

A CHI LEGGE.

Quantunque io ſia perſuaſo, che i ſavj Leggitori vogliono leggere le opere, ed aſpettano di averle lette e conſiderate con tutta la diligenza, prima di portarne il loro giudizio, e che però egli è inutile il voler loro preſcrivere quale idea ſe ne debbono formare, ed avvertirli o dell' importanza e dignità dell' argomento, o delle particolari attenzioni avute dall' Autore in trattarlo; con tutto ciò nel dar fuori queſta opera contro i liberi penſatori, mi è paruta non ſolo conveniente coſa, ma neceſſaria il farmi incontro ad una opinione, che comincia a dilatarſi, la quale venendo accettata per vera, renderebbe non ſolo vana la mia fatica, ma ſoverchio dimoſtrerebbe e ſconſigliato il penſiero, che ho avuto nell' intraprenderla; tanto più, che parmi di poter ciò fare acconciamente, ſenza punto andar contro la perſuaſione, che ho detto ſopra, la quale mi ſta così fiſſa nell'animo, che malagevolmente potrei per un poco da eſſa dipartirmi. E per dir vero quella riſguarda i Leggitori giudizioſi: che, ſebbene ſi dee per avventura ſupporre, che tali ſiano la maggior parte, nol ſono però tutti generalmente, eſſendovene pure alquanti, i quali contenti di gettar l' occhio ſul frontiſpizio d' un libro, e di volgerne poche carte, ſi credono d' intenderlo baſtevolmente, per darne la definitiva loro ſentenza. Tra queſti credo, che a buona equità ſi debbano quelli annoverare, che troppo facilmente ſi laſciano ſedurre dalla mentovata disfavorevole opinione di coloro, i quali van dicendo eſſere del tutto fuor di propoſito il prenderſela contro i materialiſti e liberi penſatori: conciossiacchè i

libri,

libri, che contro loro ſi fanno, non ſervono a convincerli, epperò non fanno bene alcuno; e poſſono mettere anzi in ſoſpetto chi crede con ſemplicità e buona fede, dal che verrebbe un gran male. E certamente queſto diſcorſo parmi, che non poſſa fare impreſſione, ſe non nello ſpirito di coloro, i quali de' liberi penſatori ſi formano uno ſtraordinario concetto, come di uomini maraviglioſi, pieni di arcani, e che vedono e ſanno coſe, che non poſſono gli altri nè vedere, nè ſapere. Il quale concetto quanto ſia lontano dal vero, ſi potrà intendere dalle coſe, che ho narrate nel primo ragionamento, che ſegue. Ma ſono alcuni così poco accorti, che non ſi avvedono della illuſione, che fanno loro gl'increduli collo ſpargere artifizioſamente ed inſinuare sì fatte opinioni, per togliere il credito ad ogni qualunque opera, che s' imprenda in favor della Religione, e non laſciar neppure, che ſiaſi conoſciuta ed eſaminata, prima di biaſimarla e condannarla. Nel che fare hanno eſſi un grandiſſimo intereſſe. Concioſſiacchè ſono eglino più vaghi aſſai di far proſeliti, di quello, che a prima viſta ſembra, che loro doveſſe importare. Perchè, ſe la Religione non è altro, come eſſi ſe'l penſano, che un artifizio della politica, la qual deſtramente ſi vale della ignoranza, e de' pregiudizj del volgo, per condurlo, dovrebbono eſſi andare lieti e ſuperbi di eſſere ſoli poſſeditori di queſto maraviglioſo arcano, e non laſciare, che traſpiraſſe nel popolo, per non toglierlo da un inganno cotanto utile, per quegli, che il conoſcono e ſanno, come i Legislatori, ſecondochè eſſi penſano, metterlo a profitto. Ma il vero è, che non potendo eglino quietarſi ne' loro principj, nè ſoffrire l'orrore, che, qualora rientrano colla rifleſſione in loro ſteſſi, ſi muove da una mente tutta ingombrata di dubbj, di ſoſpizioni, di perpleſſità, ſenza un argomento certo, che li regga e li ſoſtenti, cercano al di fuori, onde confortarſi col trovare altri, che penſino come loro, e ſupplire al difetto della propria conoſcenza, coll' altrui perſuaſione, col penſare, che molti uomini di grande ingegno, e ſapere tengono gli ſteſſi ſentimenti, e che pertanto poſſono anch' eſſi tenerli ſicuramente. Con quale compiacenza non vantano eſſi la quieta indolenza, e la ſoave tranquillità di animo del maeſtro loro Epicuro nel ſeguire le dolce leggi della

natura,

natura, ſprezzate le ſperanze ed i timori della ſuperſtizione? Io credo, che Epicuro potè in mezzo alla turba de' ſuoi diſcepoli ſtordirſi per alcun tempo, e dimoſtrare una placida compoſtezza, ed una quiete, ch' egli tentava di conciliarſi, coll' inſinuarla in altri. Ma, che queſta non foſſe vera pace di animo fondata ſulla conoſcenza del vero, e la fermezza d' un prudente ſtabile giudizio, ſi potè ben chiaramente conoſcere, alloraquando nell' avvicinarſi della morte non potè mirare ſenza turbamento ed orrore il ſuo diſtruggimento, e preſe il diſperato partito di ſopire col vino, ed alleggiare nell' ubbriacchezza i crudeli rimordimenti, e le amare inquietudini del ſuo ſpirito, per placare le quali non valſe quella maraviglioſa ed arcana filoſofia da lui con tanto ſtudio coltivata, la quale può bensì dominare nell' affetto di chi vive, mentre vuole con libertà goder della vita, ma non appagare l' intendimento di chi più non eſſendo in iſtato di goderla, cerca il vero delle coſe. Che al certo l'animo, che riflettendo ſul ſuo proprio penſiere, può ſpecchiarſi, per così dire e contemplare la ſua natura nell' immagine, che di ſe ſteſſo gli appreſenta il ſuo penſare, non può queſta ſua immagine riconoſcere o in un compleſſo di atomi, o nella oſcillazione di una fibbra, ed è teſtimonio a ſe ſteſſo, ch' egli non è più una fibbra del cervello, che un muſcolo della mano, o del piede di quel corpo, cui è congiunto, ed in cui ſignoreggia, ſuperiore di natura a tutte le parti, che il compongono. E quando i moderni Settatori di Epicuro, i liberi penſatori de' noſtri dì voleſſero contraſtare quel fatto del lor maeſtro, atteſtato per altro da gravi ſcrittori, non ignorano, che potremmo di leggieri moſtrarlo rinnovato più di una volta in non pochi de' loro più illuſtri Campioni ed Eroi. Non ſono pertanto eglino invulnerabili, nè hanno quella ſicurezza, nè godono di quella quiete, che moſtrano al di fuori; nè l' audacia loro in diſpregiare la Religione, dee recare più certo indizio di una vera confidenza nella loro cauſa, di quello, che ſia ſegno ed argomento di un vero valore l' arroganza di un temerario millantatore. Non è però da diſperarſi, che preſi in uno di que' favorevoli momenti, ne' quali lo ſpirito tratta ſeco ſteſſo con ſincerità, e ſi applica ad una giuſta e ſevera conſiderazione delle coſe, non poſſano rice-

vere, come è avvenuto ad alquanti qualche buona impreſſione, che li richiami e li guidi per altra via a quella pace, di cui tutti gli uomini ſono vaghi, e che indarno eſſi cercano nell' incredulità. Neppure ſi ha da credere, che tanto formidabili ſiano i loro argomenti, che debbaſi riputare temerità in quelli, che ardiſcono di opporviſi. E che maggiori prove hanno eſſi di quelle, che recate furono da più famoſi promulgatori del materialiſmo e dalla libertà del penſare da Lucrezio, da Obbeſio, da Spinoſa, da Collins? Ma, oltrechè in tutti coſtoro ſi poſſono dimoſtrare patenti contraddizioni, come ſi vedrà in queſta opera, le quali dovrebbono baſtare, per togliere loro ogni credito preſſo i giuſti eſtimatori; chi non ſa che l'ateiſmo di Lucrezio è fondato ſu di una fiſica, che ne' punti più eſſenziali trovaſi ripugnante alle ſcoperte ed oſſervazioni de' moderni? Chi è tra liberi penſatori ſteſſi, che per ſeguire Spinoſa voglia rinunciare a quanto ſi dimoſtra fiſicamente, e ſortire in certa guiſa dal mondo ſenſibile, per entrare in un mondo ideale tutto fabbricato di ſogni e di fantaſie? Quale guſto di verità fu quello di Obbeſio, che non ſi appagava dell' evidenza della geometria? Nè ſi dica, che coloro, perchè vollero fare ſiſtemi, diedero in errore, e che non ci vuole alcun ſiſtema. E bene, laſciamo queſto invidioſo nome di ſiſtema. Ma ſe le dottrine de' liberi penſatori ſono vere, o appoggiate almeno a' forti argomenti, perchè non ſi poſſono connettere in tal guiſa, che ne riſulti un corpo ben formato, un giuſto compleſſo di raziocinj, un ordine di penſamenti, di principj e di conſeguenze, in cui compaja una ſtretta concatenazione e coerenza, e 'l tutto ſi regga e ſi ſoſtenti: ſe vi ha qualche verità preſſo i materialiſti e liberi penſatori, ſe hanno qualche argomento per confermarla, ſe hanno qualche prova della non eſiſtenza di Dio, e della materialità dell'anima; gran maraviglia, che non abbiano potuto connettere queſte prove, e farne come un corpo di dottrina, in cui ſi ſcorgeſſe metodicamente eſpoſto l'ordine de' loro penſieri, e 'l tutto ſi reggeſſe, ſenza che una parte diſtruggeſſe l' altra? E pure queſto corpo di dottrina eſente di contraddizione non è ancora comparſo tra tanti loro libri. Neppure ſi prendono penſiero di ſalvare quelle, che loro ſi oppongono, e ſi contentano di moltiplicare le

obbie-

obbiezioni contro la Religione, ora in un foglio, ora in un altro, non curando di mettere alcuna connessione ne' loro proprj principj. E questi saranno poi avversarj tanto formidabili? E' poco più di due secoli, che alquanti materialisti si pregiavano, benchè falsamente, di dedurre dalla dottrina di Aristotile prove filosoficamente invincibili della materialità dell' anima, contro i quali giudicò il Concilio Lateranense, di dovere armare i filosofi. Eppure cotesti argomenti erano così lontani dal vero, che ai giorni nostri sarebbono riputati ridicoli sofismi. Laddove gli argomenti di S. Agostino, di S. Anselmo, e di S. Tommaso tratti già da fonti Platonici, in favore della spiritualità dell' animo, perchè furono sempre veri, si possono ancora portare in questi tempi, ed opporre francamente a' liberi pensatori; nè si ha da temere, non dico, che gli possano dimostrare contrarj ad alcuna certa osservazione, o ad alcun principio incontrastabilmente vero della filosofia; ma che siano per darne mai una giusta e conveniente soluzione. Questa eterna permanenza del vero si scorge ancora più chiara e più splendida negli argomenti apportati da que' Ss. Dottori, per provare l' esistenza di Dio, ai quali niente hanno levato della natìa robustezza le nuove scoperte, e gli ajuti di una migliore filosofia, che anzi ne hanno ricevuto accrescimento di forza e di chiarezza. Alquanti de' moderni increduli si valgono di alcune bellissime osservazioni della storia naturale, per spargere qualche ombra di sospezione sulla verità de' fatti narrati nel sacro Testo: ma la sola osservazione ha potuto dar loro questi argomenti? Non già, per avvalorarli contro l' autorità, che vorrebbono abbattere, quante cose dubbie hanno dovuto spacciare per certe, quante conseguenze precipitose dedurre da' principj poco sicuri, quante teorie generali alzare su' fatti particolari, dissimulandone altri, che a quelli si trovano contrarj? Egli è però forza di confessare, che godono i liberi pensatori di una maravigliosa felicità nel sapere accreditare i loro libri presso una gran moltitudine di persone, le quali hanno per altro l' animo pieno di Religione, ma non sono sufficientemente avvedute. Se taluno si prende ad oppugnare qualche perniciosa massima sparsa nelle opere di coloro, che non sembrano far gran conto della Religione, basta, che qualche

bell' ingegno dica con un certo tuono misterioso, che chi scrive non intende il libro, contro cui scrive, ed ecco una sentenza irrevocabile, che tosto da cento e cento persone sarà quale oracolo ricevuta e ripetuta mille volte. Nel che, quando dicessero il vero, la maggior parte il direbbono a caso; perchè tra i molti, che parlano, pochissimi al certo hanno fatto quel severo esame e paragone, che si richiede ad un prudente giudizio e misurato. Ciò nasce senza dubbio da quello stesso popolare pregiudizio, per cui avviene, che le cose lontane e pellegrine sono comunemente più pregiate, che le vicine. Molti uomini di religione e dabbene, e colti mediocremente sogliono riguardare le opere de' liberi pensatori, quali produzioni di altro clima, che nel concetto loro quanto è sterile de' doni della grazia e della pietà, altrettanto è ferace d' ingegno e di dottrine umane: laddove quegli, che scrivono in favor della Religione sono da essi considerati come uomini ordinarj, che pensano come il rimanente degli altri, de' quali hanno una quotidiana pratica, e ne' quali niente osservano di maraviglioso e di stupendo. Ma vorrei pure domandar loro per chi scrivono i liberi pensatori, per gli angeli, o per gli uomini? Se uomini, che non sono privi del tutto d' intelligenza, che si sono lungamente esercitati nelle stesse materie, che hanno letto e riletto i libri loro con tutta l' attenzione non possono arrivare ad intenderli; e da chi dunque sperano d' essere intesi? sebbene io stimo, che non scrivono per essere profondamente intesi, nè si curano de' leggitori, che vagliono penetrarli; giova loro lo scrivere in modo da eccitare le maraviglie in chi si contenta d' una superficiale lettura, e fare poi da questi gridare ad alta voce, che chi non resta maravigliato, non intende. Ho creduto dovere accennare queste cose per rassicurare quegli, che non vorrebbono, che si scrivesse di queste materie per la paura, che fa loro il terribile nome de' spiriti forti e non tementi. Ma se si può contro loro scrivere per combatterli direttamente, chi negherà, che non si debba anche scrivere in favor della Religione, per non lasciar la fede de' semplici esposta, e come in preda a tutti gl' inganni degli increduli? Che se le prove della Religione hanno avuto talora tanto di forza di potere convincere alcuni di questi, quale im-

pres-

pressione non dovranno fare in animi già ben disposti, per fortificarli vieppiù nella loro credenza. Il pensare altramente egli è al certo fare un troppo patente torto alla causa della verità. Il che se è così, avrà senza dubbio luogo anche in questa parte il nobilissimo detto di S. Agostino, che egli è bene, che in favor della verità si scrivano moltissimi libri, e da moltissimi; perchè nè tutti i libri pervengono in mano di tutti, ed in alcuni men buoni si trovano alcune particolarità, che non sono in altri migliori, e che giova il proporre la verità sotto diverse forme ed aspetti per adattarla alle tanto differenti maniere d' intendere, gusti e gradi di capacità delle persone. La qual sentenza del S. Padre pienamente mi rassicura sull' esito di questo mio libro. So, che oltre le censure inconsiderate de' troppo precipitosi a giudicare, ho da temere il giudizio delle persone dotte, le quali vi troveranno pure troppo molti difetti da riprendere con tutta giustizia; sebbene gli uomini veramente dotti sono anche per lo più molto umani, essendochè lo studio delle buone cose rende naturalmente l' animo buono, e quella severità, che talvolta mostrano in fronte, cuopre le più volte una eccellente bontà di cuore, e quando io senza dipartirmi della mia solita ingenuità dica, che se que' difetti vi sono, egli è, perchè non ho avuto tanto d' ingegno e di dottrina, quanto mi era d'uopo, perchè non vi fossero; essi non mi condanneranno troppo severamente, e giudicheranno, che non vi ha in questo un motivo di troppo attristarsi. Ma quando nel lungo corso di molti e molti anni questa mia opera potesse una volta recare qualche giovamento a una sola persona, o per confermarla nella certezza della vera Religione, o dissipare qualche suo dubbio, o premunirla contro qualche discorso de' liberi pensatori, che forse avrebbe fatto impressione, se in aria di novità si fosse appresentato ad un uomo incapace di scoprirne il debole per se stesso; chi mai sarebbe lo spirito, non dirò così poco cristiano, o filosofo, ma sì vano e leggiero e sensibile all' aura della popolare opinione, che in vista di un bene cotanto grande e magnifico e Divino, potesse prendersi qualche pensiero delle lodi date, o negate all' ingegno, e lasciarsi inquietare dal vano desiderio di tramandare il suo nome encomiato ne' fasti letterarj alla più remota posterità?

Ho

Ho dato al mio libro il titolo d'introduzione allo studio della Religione, il qual'è parmi, che appresenti con nettezza il mio disegno, e che insieme possa dare la richiesta unità alle cose, forse a prima vista disparate, che si contengono in esso. Comincio pertanto con un ragionamento delle disposizioni dello spirito nella ricerca della Religione, nella cui prima parte mi prendo a svelare, e mettere in chiaro le molte illusioni e prevenzioni de' liberi pensatori ed increduli. Mi è paruto sommamente necessario il cominciare per questa parte, essendochè tra quegli, che fanno professione di libertà di pensare, e d' incredulità, egli è pur certo, che non tutti sono profondi filosofi, nè hanno profondamente esaminate le massime, e le dottrine, che hanno addottate. Egli è dunque opportuno lo scoprir loro quelle illusioni, di cui non hanno alcun sospetto, e dalle quali vivono ingannati. In un tal ragionamento ho creduto dover andare alquanto spaziando, senza però uscire da' limiti del vero, per non offendere que' molti, che non amano gli stretti, e disadorni ragionamenti proprj de' Filosofi, e che non si sarebbono tanto dilettati de' libri degl' increduli, se lo stile famigliare non gli avesse sollevati dalla fatica di meditare. Quindi, coll' esaminare le opinioni degli antichi Filosofi intorno all'esistenza di Dio, e la spiritualità dell' anima, mi prendo ad esporre i progressi dell'umana ragione nella investigazione di queste verità fondamentali della Religione, che possono dirsi, come un incamminamento dello spirito verso di essa. In capo di questo esame pag. 194. si vedrà l'ordine, che indi mi son prefisso di voler tenere. E perchè gli argomenti, che possono convincere lo spirito della necessità di una Religione in generale prendono una grandissima forza, quando gli si appresenti in medesimo tempo, come termine di quella necessità una Religione, in cui appajono esistenti di fatto, e risplendenti i caratteri, che possono renderla manifesta, perciò non ho voluto differire di recare, quanto per me si potesse, un tale appagamento allo spirito, col proporre in fine di questo volume un saggio, per cui appaja, che la verace Religione nella sua origine tanto antica, quanto il genere umano, e indi nel suo corso e ne' suoi progressi porta di se stessa chiari e splendidi contrassegni, per cui può ciascuno, che voglia risguardarli

con

con qualche attenzione facilmente riconoſcerla, e da tutte l'altre diſtinguerla ſicuramente. Ed eſſendo, che la continuazione dell' eſame intrapreſo delle opinioni degli antichi Filoſofi, dovrà per la moltiplicità delle coſe portarmi in lungo aſſai ne' ſeguenti volumi, ho giudicato dover aggiugnere, come appendici a queſto volume due diſſertazioni puramente filoſofiche, l'una ſull'origine del ſenſo morale, in cui credo aver dimoſtrativamente provato tra l'altre coſe, che l'oneſto è fondato ſu' principj certi ed immutabili. L'altra ſull'eſiſtenza di Dio, e la diſtinzione della natura intelligente dalla corporea. So, che per eſſere meglio inteſo avrei dovuto dilatarle di più, e che forſe mi ſarebbe riuſcito di rendere in tal guiſa piano e facile ciò, che propoſto così ſtrettamente, come ho fatto, potrà per avventura ſembrare ad alcuni oſcuro ed aſtratto di ſoverchio. Nè diſpero di poterlo fare col tempo. Intanto ho creduto doverle mandar fuori quali ſono, perchè, ſe non m'inganno, parmi, che ſi poſſa da quelle ricavare qualche ſcintilla, comecchè tenuiſſima di luce, per meglio riſchiarare alcune quiſtioni difficili, ed importanti: e che per altra parte ſono certo, che un Metafiſico, il quale avendole lette, voglia rileggerle con attenzione, vi troverà alcune coſe dimoſtrate rigoroſamente.

DELLE DISPOSIZIONI DELLO SPIRITO

NELLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

COmecchè ſieno da pregiarſi grandemente gli ſtudj delle ſcienze e delle buone arti, onde ſi eccita e ſi accreſce la forza ed il vigor del penſare, e con maraviglioſo diletto ſi adorna l'animo di belliſſime cognizioni e più atto ſi rende l'Uomo a giovare gli Uomini; pure chiunque ſiaſi giuſto eſtimatore delle coſe, giudicherà ſenza fallo doverſi anteporre agli altri tutti di gran lunga lo ſtudio della Religione, o ſi riguardi la eccellenza dell'obbietto, o la ſomma ed univerſale importanza di eſſa per lo regolamento della vita umana. La conoſcenza di ſe ſteſſo tanto raccomandata dagli Savj di tutti li tempi dipende al certo in gran parte dal conoſcere, da qual principio ne ſia venuta ed a qual fine debba tendere quella vivace intelligenza, che colla novità dello eſſere, di cui è conſapevole a ſe ſteſſa, accoppia un intimo ſenſo, e come un certo preſagio di una futura immortalità, e che racchiuſa in anguſto luogo trapaſſa col penſiere i limiti dell'univerſo, nè può trovare in alcuno de' piaceri ſenſibili, nè in mezzo al corſo di una vita per ogni parte lieta e proſpera, onde appagare l'immenſo deſiderio di grandezza e di felicità, che la ſcuote e

l' agita di continuo . Sarà dunque forſe una sì fatta virtù di penſare, o una porzione dell'aria, che reſpiriamo, o un fuoco ſottile e penetrante racchiuſo nelle vene, o un eſtratto degli alimenti, onde ſi nutre il corpo, o una combinazione di atomi, che adunati da un cieco deſtino, o ſia da una fatale ſerie di ciechi movimenti, ſi veſtono per un tempo della intelligenza, del conſiglio e del ſenno, conoſcono le verità eterne della Divina Geometría, ricevono le idee ſublimi dell'ordine, e del bello, congiunte colle nozioni del giuſto, e dell' oneſto: e dopo un breve corſo di meccanici movimenti terminata la illuſione, ſvaporano finalmente e privi di ogni ſenſo rientrano nella tenebroſa maſſa della materia, onde di tanto ſi ſollevarono? Oppure abbiamo noi da luſingarci, che non erra punto il noſtro animo conſentendo al ſentimento, che la natura gl' inſpira della nobiltà del ſuo eſſere, e nel giudicare, che quanto ſono i movimenti della intelligenza e del valor differenti per eſſenza dalli movimenti o d'impulſo, o di attrazione e di repulſione, o di gravità e di leggerezza, o di condenſazione e rarefazione, che ſono proprj de' corpi, altrettanto ſia per natura la intelligenza differente dalla materia di queſti: che non è pertanto un vano ſogno il preſentimento della immortalità, che anzi la differenza immutabile, che lo ſpirito ravviſa tra il giuſto e lo ingiuſto, ſupponendo una legge morale eterna ed immutabile, nè potendo una legge morale trarre d' altronde la ſua origine, che dalla ragione di un Legislatore ; queſta eterna legge di moralità, che diſtingue eſſenzialmente il giuſto dallo ingiuſto, ſuppone altresì di neceſſità una ragione ed una Sapienza eterna ed immutabile, ſu cui ſi fondi, e da cui però abbiaſi da aſpettare ciò, che ſi conviene ad un eterno ordine di giuſtizia, cioè eterni premj alla virtù, ed eterni ſupplizj al vizio. La inveſtigazione di sì fatte coſe fu dagli Antichi celebrata col nome di Sapienza, alla quale diedero il più onorato luogo fra le Scienze, nè può negarſi, ch'Ella non ſia per ſe ſteſſa degna ſommamente dell' Uomo. Senza che dalla definizione di quelle quiſtioni dipende la regola del vivere umano, e dal giudizio, che ne forma ciaſcheduno, la norma, che ha da preſcrivere alle ſue azioni , ed il conto e 'l grado di

ſtima

ſtima, in cui ha da tenere la virtù ed il vizio. Ora ſebbene poſſa l'Uomo, uſando la ragione dirittamente, rinvenire la verità di molte coſe appartenenti a quelle ſublimi ed importantiſſime ricerche , e molte ne troviamo di fatto maravigliosamente dichiarate dagli ſteſſi gentili filoſofi intorno alla ſapienza ed alla giuſtizia di un Supremo Nume regolatore dell'univerſo e della Provvidenza di eſſo ſopra il genere umano, ed intorno alla Divinità ed immortalità dell' animo e della bellezza della virtù e della oneſtà, è però forza di confeſſare, ed il confeſsò il ſapientiſſimo Socrate, che non può la ſola ragione arrivare a ſcoprire quanto fa meſtiere all' uomo di ſapere per lo regolamento e la quiete del ſuo vivere ; e che pertanto quel poco di vero, che alla ragion ſi manifeſta, non tanto ſerve ad appagarla , quanto a farle ſcorgere la convenienza e la neceſſità di una Religione, che al ſuo difetto ſuppliſca e l' uomo guidi con più ſicurezza per lo ſentiero della virtù alla felicità.

Appena mi ſi laſcia credere, che alcun uomo vi ſia tanto dimentico di ſe ſteſſo , a cui non cada talvolta nel penſiere di andare fra ſe ragionando queſte coſe: poſſo io farmi certo che non ſia il mondo regolato da una Provvidenza , e veggendo, che al mio corpo preſiede pure un principio intelligente, non ha anzi da perſuadermi l'analogía ſteſſa della natura, che alla macchina dell' univerſo abbia da preſiedere non già una cieca neceſſità, non un caſo fortuito, nomi in vero voti di ſenſo , ma una intelligenza incomparabilmente ſuperiore a quella, di cui ſento il vigore in me medeſimo: E ſe tutto è ſoggetto alla ragione, alla Sapienza e Provvidenza di quella, come poſſo farmi a credere, che non ſia il mio animo o per incorruttibilità di natura, o per legge e voler del Supremo Sapientiſſimo arbitro delle coſe, deſtinato a vivere dopo il corpo? E ſe ciò è, non mi conviene aſpettare certiſſimo il premio, ſe col debito e religioſo culto ſarà ſtata per me onorata la Provvidenza e ſerbato l'ordine, che una natura intelligente dee inviolabilmente ſeguire ; e per lo contrario dalla traſcuranza de' miei doveri e del culto alla Provvidenza dovuto temere altresì certiſſimo il gaſtigo? Appena, dico , mi

si lascia credere, che non abbia in chicchessia da discorrere il pensiere di quando in quando in sì fatte considerazioni, e ciò avvenendo, pare al certo del tutto strano ed incredibile, che uomo vi sia tanto nemico di se medesimo, che possa e voglia vivere indifferente sul punto della Religione, che vale a dire, senza curarsi di sapere, se dopo il breve corso di questa mortale vita, ha Egli da cadere in una eternità di felicità, o di miseria, che pure non è cosa di poco momento, nè tener conto de' mezzi, per cui, adoperandoli, abbia certa speranza di vivere eternamente felice, e che, non adoperandoli, abbia da incontrare una eterna infelicità. Io intenderei siccome un uomo, che da un errore invincibile (se far si potesse) ingombrata la mente, persuaso fosse pienamente, come di cosa per evidenza conosciuta, che non vi ha nè provvidenza, nè immortalità, potesse disprezzar la Religione, e cercar di raccogliere in questa vita piena di contrasti, di dolori, di sollecitudini, di noje, d' incontri d' ogni sorta, que' pochi avanzi, che rimangono pe 'l piacere e per la quiete, e di quelli approffittarsi quanto può, finchè vive: ma un uomo, il quale riscuotendosi alquanto rifletta (come non può a meno che il faccia di quando in quando) ch'in vano egli cerca di appagare l' intelletto della non esistenza di Dio e della certa mortalità del suo animo, e ch' anzi veda sempre opporsegli per la parte contraria ragioni, che non può negare, che non abbiano qualche probabilità e facciano qualche forza; quegli è al certo insensato, o forsennato, se nel dubbio della inevitabile alternativa, cui vive esposto tra il nulla e l' infinito, cioè tra il finire di esistere, come Ente pensante e 'l cominciare di una vita eterna o misera, o felice, può egli porre in non cale un sì fatto dubbio ed alternativa, e su quella ridursi ad una tranquilla indifferenza.

Quelli pertanto, a cui ha il Datore d'ogni bene tanto conceduto di lume da poter conoscere la verità della sua Divina Religione, hanno da rendergliene continue ed umilissime grazie, come di pregiatissimo dono, per cui possono goder tranquillamente nella pratica della virtù, di quella soave pace di animo, che nasce dalla calma e compostezza degli affetti, ed insieme

insieme addolcire colla speranza di un maggior premio la violenza, che dee l' uomo di quando in quando usar seco stesso per temperarli: violenza, che troppo dura cosa e rincrescevole sarebbe spesse volte e rispetto a molti, tollerare di continuo; quando contenta e come superba di se stessa la virtù non altro bene, che se stessa apportasse all' uomo.

Quelli poi, che per secondare più liberamente gli allettamenti del piacere e dell'utile, soffrono mal volentieri, che la trista ricordanza de' doveri e delle minaccie della Religione, temperi alquanto, anzi amareggi col rimorso della coscienza e colla inquietudine dell'avvenire il corso presente de' loro diletti, epperò la Religione o disprezzano come falsa, o trascurano come incerta e dubbia; se in essi può la ragione far luogo ad un prudente consiglio, debbono certamente di quell' intervallo approffittarsi e riflettere, che l'affetto loro per la incredulità non rende falsa la Religione, e che per non volerne ricercare essi la verità, non segue punto, ch' ella sia per natura incerta e dubbia, e posta fuor della sfera del conoscimento umano.

Quelli finalmente, che cedendo incauti ad una pur troppo lusinghevole tentazione di voler discutere i fondamenti della Religione, e trasportati dalla vana curiosità d' intendere, di leggere, di raccogliere, come cose rare e pellegrine, quelle tante e sì varie scritture, che per diminuirne l' autorità si vanno tutto dì spargendo dagl'increduli, non altro frutto hanno raccolto di quel disordinato studio, che una confusione d' idee, che loro ingombra la mente, ed in fine suole precipitarli in un funesto pirronismo; vuole certamente la ragione, che prima di cercare d' acquetarsi nel dubbio per iscuotere la perplessità, che li tormenta, riflettano, quanto assurdo sofisma sia questo, che pure è discorso loro, non dover l'uomo curare quelle cose, che non può sapere; onde concludono, che, giacchè ad essi dopo qualche tentativa non è riuscito di poter chiaramente discernere la verità della Religione, non occorre, che se ne prendano altro pensiero, e si credono perciò ben fondati a pensare, ad operare, a vivere, come se sapessero di certo, che Religion non vi fosse. Anzi debbono

procu-

proccurare di andare con ordinato ſtudio riſchiarando quelle nozioni, diſſipando quelle oſcurità, ſciogliendo que' dubbj, che non ſolo nel fatto della Religione, ma in qualunque ſorta di dottrina dal diſordinato ſtudio ſi riportano, quale ſi è quello, che ſogliono eſſi fare.

Sia dunque riguardo a quelli, che dalla licenza traſportati ſi laſciano ſedurre da vani ſofiſmi, che più dall' affetto, che dall' apparenza del vero traggono la lor forza, traſcurano la Religione, tenendola in conto d' un ſiſtema di ſuperſtizione utile al volgo, indegno del filoſofo: ſia riguardo a quelli, che veggendo ragioni per l' una parte e per l'altra, o vanno ancora in traccia del vero, o per la diſperazione di rinvenirlo cercano di mettere il tutto in dimenticanza e più non penſarvi; ho creduto fare coſa utile di eſporre alcuni rifleſſi ſopra la condotta, che ha da tenerlo ſpirito nella ricerca della Religione. Egli è noto, quanto ſia ſpediente una certa cautela e condotta dello ſpirito nella ricerca del vero anche nelle materie di pura ſpecolazione; che però ne han dato ſu di ciò i Loici eccellenti regole, ma tanto più cauta e più miſurata dee eſſer coteſta condotta nella ricerca della Religione, quanto maggiori ſono le occaſioni di errare, che in queſta s' incontrano. Nè però è mia intenzione lo ſtenderne un compiuto trattato, che a tanto non baſterebbono le mie forze, ma ſolo venire moſtrando que' luoghi, ne' quali ſia leggendo, ſia praticando, ho oſſervato, che molti inciampano e dalla diritta via torcendo chi ad un errore e chi ad un altro s'incamminano. Nè perciocchè di queſte coſe molti grandiſſimi uomini hanno di già ſcritto eccellentemente, ho creduto dovermene rimanere, con tutto che io ſappia beniſſimo, che non potrò aggiugnerli, non che oltrepaſſarli. Imperocchè quando in queſto ragionamento preliminare altro non faceſſi, che il mettere in miglior viſta un qualche inganno degl' increduli, che mi ſarà peravventura toccata la ſorte di oſſervare più particolarmente, e nel corſo dell'opera, che ha da ſeguitare, altro non mi riuſciſſe, che di ſcoprire qualche falſità inſigne propoſta con franchezza da' difenſori dell' incredulità, o il dimoſtrare con chiarezza il debole di certi argomenti, che quelli hanno

per

per fortissimi, o il proporre qualche nuova ragione presa massimamente dalle leggi della natura, nelle quali pare stimino essi di avere un saldo riparo contro la Religione; mi è di avviso, che non avrò inutilmente gettata la mia fatica, che il mio stato richiede, che tutta io consacri, quanto ella si può essere, alla Religione, ed alla virtù. Per questo motivo io spero che sarà il mio studio da quelli approvato, che hanno la Religione a cuore, a' quali dovrà sempre piacere una opera, per mediocre ch'ella sia, intrapresa in favor di quella, sapendo Eglino benissimo esservi anche molti di mediocre talento, che da un mezzano più, che da un sublime ragionamento possono ricevere lume ed ammaestramento. Agl'increduli poi, che mi chiedessero, se penso io portar qualche cosa di nuovo, onde disingannarli, rispondo imprima, che lascio ad essi il giudicarne, dopo che avranno letta tutta l'opera, e dico in secondo luogo, che quando ben nulla vi fosse di nuovo, non possono Eglino usar perciò contro di me un sì fatto rimprovero, se prima non si condannano essi apertamente. Ho anche io letto de' loro libri non pochi. E che altro in essi fanno, che di ripetere e tornare a ripetere cose già dette mille e mille volte e ridette? Anzi direi, che gli antichi Pirronici ed Epicurei vibrarono con maggior forza quegli argomenti medesimi, con cui si pensano di spaventare il mondo. E ciò, ch'è pur mirabile, li portano, come se a quelli non avessero mai risposto gli Antichi medesimi. Ma di queste cose ne accaderà dovere in seguito ragionare più ampiamente.

Volendo adunque dare un certo ordine al mio discorso, il dividerò in due parti. Nella prima verrò accennando certe prevenzioni, le quali ho veduto apportare di fatto grandissimi ostacoli allo scoprimento del vero nella ricerca della Religione. So, che quì si faranno giuoco di me gl'increduli e diranno, che molto più alle prevenzioni siamo soggetti noi, a cui toglie la Religione la libertà di pensare, che no'l sono essi, che di questa libertà si valgono a lor talento. Ma abbiano un poco di pazienza e vedranno, che la licenza, che si prendono, apre infinite porte all'illusione, all'inganno, all'errore; e che all'incontro egli è proprio della retta ragione in qua-

qualunque ſorta di ſtudio il raffrenare la ſoverchia mobilità dello ſpirito, additandogli certe maſſime o evidenti, o evidentemente autorevoli, dalle quali non debbe dipartirſi mai per vaghezza di ergere più alto volo, ſe non vuole correre il riſchio di precipitarſi nell' errore. Che gli uomini nel formare i loro giudizj ſiano grandemente ſoggetti alle prevenzioni, ella è coſa pur troppo certa, e ſarebbe queſta una troppo ſtrana prevenzione degl' increduli, ſe ſi penſaſſero, che la licenza, di cui fanno eſſi profeſſione, poteſſe rendergli eſenti d'un vizio, che naſce dalla debolezza della ragione e dalla veemenza dell' affetto. Pertanto tornerà ſempre bene alle coſe umane, che gli uomini ſi prendano ſpeſſe volte queſta cura di ricordare gli uni agli altri, quanto ſieno facili a laſciarſi preoccupare l' animo da ree e falſe impreſſioni, e quanto importa il renderſi familiari i caratteri, che ſervono a farle riconoſcere, ed i fonti, onde ſogliono derivare; eſſendochè altro mezzo non v' ha per guardarſene all'occaſione, fuorchè un abito, che ſia, per così dire, paſſato in natura di ſeriamente riflettere, prima di opinare, nè può queſto abito formarſi ſenza un lungo ed aſſiduo eſercizio della facoltà, che ha l'animo di riflettere. Ho ſtimato perciò, che ſarebbe coſa utile il fare sì, che appariſſero non poche di quelle prevenzioni, che ricevute incautamente e non ravviſate per quelle, ch' elleno ſono, anzi tenute in conto di ſentenze irrefragabili, diventano certiſſima cagione di traviare nella ricerca e nello ſtudio della Religione. Imperocchè venendo queſte accettate per vere, nè ſoſpettando chi le accetta, che faccia d'uopo di altro eſame per accertarſene, e da eſſe pertanto, come da norma certa regolando i ſuoi giudizj, ſe avviene, che a quelle ſi moſtri apertamente contraria, e ripugnante la Religione, oppure in qualche maniera diſcordante e poco favorevole, vien toſto o rigettata qual vana e falſa ſuperſtizione, o dubbioſa ſe ne rende e vacillante la credenza, o perpleſſa ed oſcura più che naturalmente no'l ſarebbe, ne rieſce l' inveſtigazione. Cercherò pertanto in primo luogo di fare ſvanire almeno in parte coteſte difficoltà collo ſcoprire ſemplicemente le prevenzioni, onde naſcono, parendomi appunto queſto dovere eſſere

il

il primo articolo, nell' eſame del quale ha da fermarſi qualunque uomo, il quale nello ſtudio, che imprende a far della Religione, vuole ſeriamente guardarſi dall' errore e condurſi al vero.

Nella ſeconda parte da più alto ripigliando il ragionare della neceſſità della Religione, ingegnerommi di moſtrare coteſta neceſſità fondarſi nella natura ſteſſa dell' uomo: talchè tra le affezioni a lui naturalmente indite, ed anche tra certe nozioni e principj pratici ugualmente veri verrebbe a frapporſi una moſtruoſa ripugnanza, ogni qualvolta veniſſe meno all' uomo la Religione. La qual ripugnanza, non potendo eſſere dalla natura ſofferta in qualunque ſua creatura ed operazione, diventa un argomento infallibile della neceſſaria eſiſtenza di quel mezzo, in cui ſolo poſſono connetterſi quegli eſtremi, che altramente ſarebbono ripugnanti, eppure in un medeſimo ſoggetto eſiſterebbono realmente. E concioſſiachè la natura, o per meglio dire, l' autore provvidentiſſimo della natura nel crear tutte le coſe e nell' ordinarle, tutte altresì le provvide delle facoltà convenienti alla lor condizione, onde poteſſero conſeguire il fine loro propoſto, troveremo appunto, che quanto ſi appartiene alla Religion naturale, ebbe l' uomo dalla natura e ſentimento, per cui ne apprendeſſe confuſamente l' eſiſtenza e la neceſſità, ed inclinazione, che il moveſſe a volerla ravviſare più dappreſſo, ed intelletto, onde poteſſe diſcernerla, ed amore, che ad abbracciarla lo invitaſſe ed in eſſa il faceſſe ripoſare dolcemente. Maraviglioſa coſa certamente a riflettere, che, avendo la natura inſpirato all' uomo un immenſo deſiderio di felicità, nè conſentendo la di lui condizione, che viver poſſa felice ſenza la Religione, que' mezzi, che gli furono dati per la felicità, ſono quelli appunto, che alla Religion naturale il guidano dirittamente, e per queſta, come per lucida ſcala e ſicura il conducono fin a' confini e limiti d' una Religion ſuperiore e rivelata. Da queſti mezzi pertanto eſpoſti con qualche diligenza meglio apparirà il naturale e conveniente ordine, che ſi ha da tener nella ricerca della Religione.

PARTE PRIMA

Delle prevenzioni contrarie alla Religione.

Cosa sia prevenzione.

E Per cominciare a dire qualche cosa delle prevenzioni alla Religione contrarie e nemiche, fia bene il ricordare in generale le prevenzioni altro non essere, se non certe supposizioni, le quali al primo aspetto appresentano un non so che di vago e d' appariscente, che soprapprende e persuade in un medesimo tratto. Egli è il vero, che la sola evidenza può muover l' animo ad un consentimento necessario; perchè chiunque vede apertamente la connessione di due estremi, non può, veggendola, negare a se stesso di vederla, e però è forzato di affermare ciò, ch' egli vede, e come il vede. Ma è vero altresì, che l' animo si muove bene spesso ad affermare la connessione di due estremi, sebbene questa egli non vede in alcun modo, e se ciò egli fa in virtù d' un argomento, onde quella si concluda dirittamente, opera saggiamente affermandola; ma se l' afferma in virtù d' un motivo, onde posatamente riflettendovi, non segua punto, che siano gli estremi fra loro connessi, si fa il giudizio o erroneo, o almen temerario, e se non è stato da qualche serio esame preceduto, come suole avvenire le più volte di sì fatti giudizj, si dice pura prevenzione, o pregiudizio. L' evidenza con soave forza e penetrante diffondendo il suo lume nella mente, le toglie ogni facoltà di deliberare e starsene sopra pensiere dubitando, e fa, che si arrenda invincibilmente e pacata si fermi nell' impermutabile possedimento del vero. L' argomento, onde si conclude il vero, che non si vede, mette in esercizio la facoltà, che ha l' animo di deliberare, e frutto della deliberazione si è il consenso, l' acchetamento, la certezza. La fallacia vestendo la sembianza del vero per la vigorosa impressione, che fa nello spirito, gli toglie non il poter di deliberare, ma l' uso e l' accorgimento, onde corre volonteroso, anzi precipitoso ad acconsentire, e la sicurezza, che accompagna il suo giudizio, nasce da mancamento di riflessione, siccome da un riflesso maturo e per ogni parte circospetto vien prodotta

la

la certezza in chi vede il vero, o dirittamente il conclude.

Coteſte ingannevoli ſuppoſizioni procedono le più volte dalle nozioni confuſe e indeterminate, che ci formiamo delle coſe, di cui ne accade dover tutto dì ragionare. In sì fatte nozioni v' ha bensì una idea principale e come maeſtra, che ſempre rimane; ma le idee ſecondarie di modi e di relazioni, che la determinano, non ſono già fiſſe e coſtanti, ma ſecondo che porta l' occorrenza, ſi vanno ſenza il dovuto riguardo aggiugnendo, detraendo e combinando in mille guiſe. Onde avviene, che una ſteſſa voce adoperiamo a ſignificare mille diverſi concetti; e perchè il ſuono materiale è il medeſimo e la idea principale, che riſveglia, è pure la medeſima, non ci accorgiamo della varietà, che paſſa tra un concetto e l'altro. Quindi ſiccome veggiamo avvenire, che le penne della colomba per lo vario riſpetto, che preſentano al Sole, cangiano colore; così avviene de' noſtri concetti per le diverſe determinazioni, che loro diamo di continuo, e per li diverſi riſpetti, in cui gli uſiamo, a' quali ſe non ſi fa da noi un' attentiſſima rifleſſione, avverrà, che terremo per univerſalmente vera, o falſa una propoſizione, ch' è tale ſecondo un riſpetto ſoltanto, e ſotto una certa determinazione e non altramente, oppure tra coſe in qualche parte ſimili metteremo una perfetta ſomiglianza, o le coſe conneſſe faremo identiche, o dalla diſſomiglianza concluderemo una totale oppoſizione e contrarietà, che tutti coteſti sì fatti giudizj naſcono dalle nozioni indeterminate e dalla inconſiderata preſtezza dell' animo in combinarle.

Nozioni indeterminate cagiō primaria delle prevenzioni.

La definizione, per mezzo di cui ſembra il Collins voler dichiarare la libertà di penſare, ch' Egli ſi prende a ſoſtenere, ne porge un vivo eſempio ed al Soggetto preſente convenientiſſimo, di quelle indeterminate nozioni, le quali col ritener ſempre la medeſima apparenza ſi tramutano in vere, o falſe propoſizioni, allora quando nel proſeguimento del diſcorſo e nell' applicazione a' caſi particolari avviene, ſenza che ſe ne accorga il Leggitore, che loro ſi aggiungono nuove condizioni, le quali riſtringendone la univerſalità, vere, o falſe le rendono. -- Intendo, dice egli, per queſte voci *libertà di penſare* „ l'uſo, ch' egli è lecito di fare del proprio intendimento per

Eſempio preſo dalla definizione della libertà di penſare, recata dal Collins.

„ isforzarsi di comprendere il senso di qualunque proposizio-
„ ne esser si possa, ponderando l'evidenza delle ragioni, che
„ quella o stabiliscono, o combattono, affine di portarne il
„ suo giudizio, secondo che pajono queste aver più, o meno
„ di forza „ Potrebbe di leggieri una tale definizione sorprendere un animo ingenuo e liberale per quel colore, che in essa riluce, di equità e di amor del vero. Pure sotto questo colore sta nascosto l'inganno, o almanco un adito aperto all'inganno. Conciossiachè scoprire il senso di una qualsivoglia proposizione non è altro, se non che avere una giusta nozione del soggetto e dell' attributo di essa, e saper pertanto quello, che s' afferma e si nega, e di cui si afferma e si nega. Per conoscere poi la verità, o la falsità di una proposizione, conviene inoltre sapere, se l' attributo, che si afferma, o si nega convenire al soggetto, a lui conviene realmente, o non conviene.

Due maniere d' esaminare la verità di una proposizione.

Ora due sono le maniere d'investigare cotesta convenienza, l' una traendo dall' idea del soggetto e dell' attributo argomenti o evidenti, o verisimili, che una tale convenienza dimostrino, o additino. L' altra maniera si adopera, quando nel soggetto e nell' attributo considerati verso di loro niente appare, che ne scuopra la lor convenienza, o ripugnanza, onde forzati siamo di ricorrere ad argomenti estrinseci, che di questa convenienza, o ripugnanza ne facciano certi. Nell' adoperare la prima maniera il giudizio, che si fa della verità, o falsità di una proposizione, nasce dalla conoscenza diretta, che si ha della verità, o falsità di quella considerata in se medesima, voglio dire, che si vede, o s' intende in qualche modo la connessione, o ripugnanza, che passa tra l'idea del soggetto e dell' attributo, e si sa pertanto non solo, ch'è vera, ma dippiù quale è la ragione, che intrinsecamente ne determina la verità. Colla seconda maniera si può saper soltanto, che sono gli estremi connessi, o ripugnanti, senza che aver si possa una diretta conoscenza della lor connessione, o ripugnanza; onde sta la sicurezza, che una cosa è vera senza veruna intelligenza della sua verità, giacchè la verità obbiettiva consiste nella connessione delle cose.

Ciò

Ciò ſuppoſto, ſi vede chiaro, che queſte due maniere non ſi hanno da uſare indifferentemente in qualunque occorrenza, e che, volendo adattare la prima a certe materie, nelle quali non può aver luogo ſe non la ſeconda, non ſi potrà giammai pervenire a formare un ſicuro giudizio della verità, o falſità di una propoſizione; anzi accaderà facilmente, che giudicheremo eſſer del tutto inveriſimile una propoſizione, la quale pure diſaminata coll' altra maniera ſi troverà eſſer certamente vera. Così ſe ad un uomo, che non mai veduto aveſſe nè calamita, nè ferro, e neppure aveſſene udito mai ragionare, alcun diceſſe per la prima volta, che la calamita trae il ferro, mal ſi converrebbe il volere uſare il primo modo per giudicare della verità, o falſità di una coſa, che meritamente potrebbegli ſembrare ſtrana, perchè inudita. Nè perciò ſarebbe da commendarſi, ſe ſi prendeſſe a così riſpondere a chi tal fatto gli narraſſe: io voglio fare l'uſo, ch'è lecito di fare della propria ragione per intendere il ſenſo di qualſivoglia propoſizione: ſpiegatemi pertanto, coſa è calamita e coſa è ferro, perch' io poſſa bene intender il ſenſo di queſta propoſizione, che la calamita trae il ferro. Ed avvenendo, che l'altro ſi sforzaſſe di dargli a conoſcere que' due corpi per mezzo delle lor qualità ſenſibili, invano ſi affaticherebbe il libero penſatore nel ravvolgere ſeco ſteſſo le acquiſtate nozioni, paragonandole l' una coll'altra e colla idea di trarſi, per indi aſſicurarſi, ſe la calamita ha, o non ha la proprietà di trarre il ferro: anzi laſciata da parte ogni conſiderazione intorno al modo, in cui ciò può farſi, o intenderſi, non altro avrebbe da peſare, ſe non la fede, che ſi merita chi gli fa il racconto. Che ſe alcuno ſtimaſſe, che non ſogliono gli uomini sbagliarla così all' ingroſſo, il prego di riflettere, ſe tale appunto non fu la condotta di quelli, che cercavano la definizione della febbre a chi proponea ſulle prime la china per un eccellente febrifugo, quaſicchè, per aſſicurarſi della ſua virtù, ſi doveſſe tener la prima maniera, cioè cercare d' intendere, coſa ſia febbre, e come l'applicazione di quel rimedio poteſſe guarirla, e non anzi la ſeconda, col proccurare di accertarſi per eſtrinſeci argomenti della eſiſtenza della virtù,

ſenza

ſenza pretendere di conſeguirne l' intelligenza . Per volerla fare da libero penſatore ſenza queſto dovuto riguardo, avvenne a quel Re di Siam di ſcacciare dalla ſua preſenza, quale franco impoſtore, un Europeo, che interrogato da lui ſulle particolarità del ſuo paeſe , gli diſſe tra l' altre coſe, che nell' inverno tanto ivi era il rigore del freddo , che rappreſe le acque di fiumi ampiſſimi e reali , non ſolo rallentavano il corſo, ma s'indurivano a tal ſegno, che potenti ne divenivano a ſoſtener peſi enormi e ſoſtener ſul dorſo loro un intero eſercito con tutti gli attrezzi militari. Udita queſta, non volle più oltre il Re aſcoltarlo e recoſſi ad onta, che quello ſtraniero voleſſe ingannarlo e perſuadergli, che avveniſſe ciò, che ſtimava egli impoſſibile ad avvenire . E ciò perchè nel ponderare la propoſizione dell' Europeo , cercava di riconoſcere direttamente ed in ſe ſteſſa la convenienza delle idee affermate . Laonde non parendogli, che mai poteſſe giugnere la forza del freddo a tal ſegno di ſconvolgere la natura delle coſe, vincere l' oppoſizione delle coſe, fiſſare la mobilità dell' acqua e renderla di liquida e corrente, dura e ſtabile, non dubitò di dover rigettare la propoſizione , e dovette aſſai compiacerſi della ſua accortezza nel non laſciarſela dare ad intendere . E quì ancora quanti ſono quotidianamente nello ſteſſo caſo non dico ſolo nel volgo , ma bensì anche tralle perſone di qualche dottrina, le quali per accettare, o rigettare i fatti, le oſſervazioni, l'eſperienze narrate dagli autori, prendono molte volte per regola del loro giudizio ciò, che ſecondo la loro maniera di filoſofare pare loro d'intendere, come poſſa, o non poſſa eſſere : e pertanto ſi ſentono riſpondere ſu di un fatto aſſai bene accertato, che la coſa non può eſſere, ed altre volte ſu di un fatto dubbioſo aſſai , che non hanno difficoltà di crederlo , e ciò non per altro , ſe non perchè in queſto parrà loro d' intendere, come la coſa può ſtare, laddove ſarà l' altro un impoſſibile non già nel mondo reale, ma nel mondo ſiſtematico ideato da eſſi.

Avendovi adunque due mezzi di giudicar della verità, o falſità di una propoſizione , uno per l' immediata contemplazione delle idee, che in quella ſi connettono, o ſi diſgiungono,

no,

no, onde possiamo scorgere la verità, o falsità della proposizione in se stessa: l' altro per via degli argomenti estrinseci, che ne rendono certi di una qualunque connessione, che ravvisar non possiamo; io osservo, che la libertà di pensare, quale vien definita dal Collins, non include distintamente, nè pure esclude o l' uno, o l' altro di que' due mezzi.

La libertà definita dal Collins legittima in apparenza, viziosa nell' applicazione.

Quindi considerata così in generale e supponendosi, che secondo le varie occorrenze si debba usare di que' due mezzi, che si sottintendono quello, che ricerca la natura del soggetto, non è altra quella libertà, fuorchè l' uso legittimo, che gli uomini debbono fare della propria ragione per iscoprire il vero, e parrà, che il Collins abbia grandissima cagione di volerla sostenere; sebbene, non venendo questa oppugnata da alcuno, anzi essendo da tutti lodata e raccomandata, non occorreva, che il Collins intraprendesse di farne l' apología e molto meno di volerla opporre alla Religione, di cui non è punto nemica. Ma quando nel corso del suo trattato sottrae Collins furtivamente e come di soppiatto la considerazione del secondo mezzo e facendosi forte sul diritto, che ha l' uomo di conoscere il vero, pretende, che, dovendo egli prestare fede ad un qualunque articolo di Religione, dee usare innanzi di questo diritto ed esaminare in conseguenza direttamente la verità, o falsità di ciò, che gli si propone da credere e per via della immediata contemplazione delle idee, che in quell' articolo si affermano; allora certamente per lo tacito ridursi della libertà di pensare alla sola prima maniera d' esaminare le cose e per lo aggiugnersi questa condizione non contenuta nella nozione universale, che ne reca il Collins, la libertà di pensare col ritener pure la stessa apparenza, viziosa diviene ed illegittima e chiude una delle vie principali, che l' uomo possono guidare al conseguimento del vero, e lo espone ad un pericolo certissimo di fare in materie assai più rilevanti un giudizio niente meno frivolo di quello, che si è riportato sopra.

E che tale sia per verità il progresso del Collins, basterà in questo luogo farlo riconoscere nell' applicazione, ch' egli fa della sua libertà di pensare a qualche caso particolare.

Egli autorevolmente e ſenza compiacerſi di recarne la minima prova , reca tragli aſſurdi nati dal non uſo di quella libertà l' infallibile autorità conceduta o ad un uomo , o ad una ſocietà di uomini , detta Concilio. Nel che dà egli baſtevolmente a conoſcere, che, per giudicare di un qualunque articolo di Religione, vuole, che in ſe ſteſſa ſi diſamini la propoſizione in eſſo contenuta, per farne apparire la verità, o falſità ; quando per lo contrario ſi vede manifeſtamente, che la natura del ſoggetto non comporta queſta maniera di eſame, e che l' uſo, che debbe far della ſua ragione quegli, a cui vengono tali articoli propoſti, non è già di appigliarſi ad una diretta immediata inveſtigazione della verità, o falſità di quelli, ma di ricercare, quali ſiano i caratteri, che hanno da diſtinguere la vera Religione ; a quale ſocietà que' caratteri ſi convengono ; e quale autorità abbia nelle materie di Religione , e quale credenza ſi meriti la ſocietà , in cui sì fatti caratteri concorrono . E bene anche compare la ſteſſa intenzione del Collins nell' eſempio ſcelto da lui per rendere ſenſibili i funeſti danni , che reca ſempre un qualunque riſtringimento della libertà di penſare, ed il gran bene , che naſce per l' oppoſto dallo allargamento di eſſa. „ I gentili, „ dice egli, ed i primi Criſtiani recano (di quel danno) una „ prova ben chiara ed inſieme ben lagrimevole. Imperocchè „ non ſappiamo, quanto ridicoli e indegni penſamenti ebbero „ gli uni e gli altri della Divinità ? I Criſtiani in vero non „ portarono la ſtravaganza tant' oltre, quanto i Gentili , i „ quali s' immaginarono, che Dio poteſſe eſſere un bue, un „ gatto, o una pianta . Pure alcuni tra li più antichi Padri „ della Chieſa (altrove fa queſt' onore preſſochè a tutti) „ hanno creduto Iddio materiale e molti Criſtiani hanno penſato, ch' egli aveſſe la forma d'un uomo, fino a tanto che „ le perſone di tutti li paeſi della Criſtianità, a forza di aver „ penſato ſulla natura di lui , ſtabilirono il ſentimento, che „ hanno conceputo del ſuo eſſere „ Io tralaſcio di porre in conſiderazione, quale lode ſi meriti il ſaggio, che dà in queſto luogo il Collins, della ſua libertà nel recare in uno ed avvolgere, come in un faſcio, i penſamenti de'Gentili e quelli
de'

de' primi Cristiani intorno alla natura della Divinità, e nell'accomunarli così francamente nella taccia, che dà loro, di ridicoli e d' indegni. Non cerco, quanto ben fondata sia l' accusa data a' Gentili stessi, di aver creduto, che la Divinità potesse per avventura essere un bue, un gatto, una pianta, senza far motto di que' monumenti, pe' quali si fa verisimile, che soltanto simbolico fosse il superstizioso culto, con cui venerarono i Gentili, come deità, quelle nature inferiori. Taccio il carico dato a' Padri de' primi secoli, di aver fatto Iddio materiale, imputazione tutt' al più provata, rispetto ad un solo Melitone, e dubbia ancora, rispetto a Tertulliano: che però fu il primo da Origene combattuto apertamente, e le espressioni del secondo furono benignamente interpretate e nel senso rigoroso rigettate da Santo Agostino; e solo mi restringo a domandare, se, tolti alcuni de' primi Padri, e que' pochi Monaci, che portarono il nome d' Antropomorfiti, stima il Collins, che universalmente gli altri Cristiani, nelle parti tutte del mondo in numerose schiere sparsi da' primi tempi, avessero della natura di Dio quell'idea, che stabilita si vede da tanti secoli, oppure credessero Dio materiale e corporeo. Se loro concede quella stabilita nozione d' un Dio immateriale, perchè dunque avvolgere in un fascio i Gentili ed i primi Cristiani indefinitamente ne' medesimi ridicoli e indegni pensamenti sulla natura della Divinità? E come schivasse la contraddizione nel volere in seguito, che solo in progresso di tempo e a forza di pensare sulla natura di Dio concorressero le persone di tutt' i Paesi della Cristianità in istabilire la nozione, che ne hanno conceputa? Se vuole il Collins, che i primi Cristiani avessero di Dio una idea del tutto differente, e comunemente il credessero materiale e corporeo, viene anche in questo contraddetto dal fatto medesimo degli Antropomorfiti da lui recato: essendo notissimo, che della novità dell' opinion loro fu scandalezzato il comune de' Fedeli, e che tosto fu essa rigettata dalla Chiesa, come assurda e indegna della Divinità. Dal che appare, che più sottile avvedimento potrebbesi desiderare al Collins nella scelta de' suoi esempli. Imperocchè, attenendoci noi alla storia di questo

 fatto

fatto, troveremo, che dalla libertà di pensare, favorita dal Collins, nacque l' errore degli Antropomorfiti, e che all' opposto, per la giusta e ragionevole sommissione all' autorità della Chiesa n' andò esente il rimanente de' Fedeli. Caddero i primi nell'errore, perchè, lasciata da parte la seconda maniera di condursi al vero, sola conveniente nelle materie di Religione, vollero, siccome abbiamo da S. Epifanio, tragli altri usare direttamente il senso loro proprio, non tanto nel contemplare la Divinità, quanto nell' interpretare le scritture. Nè fu d' uopo, perchè si scancellasse una tale opinione e si stabilisse la giusta nozione di Dio, come falsamente insinua il Collins, che a forza di usare la libertà di pensare le persone di tutti li paesi del Cristianesimo venissero per loro medesime riconoscendo a poco a poco un sì fatto errore: che anzi fu questo prestamente tolto per l' autorità della Chiesa, nè più oltre si sparse e rimase in tutti li Fedeli costante quella nozione di Dio, che dalla medesima Religione aveano appresa concordemente.

Come nelle nozioni indeterminate si cuopre il falso sotto la sembianza del vero.

Nella definizione pertanto della libertà del pensare, recata dal Collins, appare manifestamente, come avvenga talvolta, che una indeterminata nozione cuopra il falso sotto l' apparenza del vero. Il che succede, quando per una parte lo spirito in quella presuppone le condizioni, che la determinano ad esser vera, ed avviene per l' altra parte, che nell'applicazione a' casi particolari si detraggono tacitamente quelle condizioni, o altre vi si aggiungono, che la determinano ad esser falsa: ed essendo che non sono queste condizioni espresse, ma solo confusamente sottintese nella massima generale, nel variarsi così tacitamente coteste condizioni, non pare agli spiriti poco attenti, che varj la massima: anzi sembra pure rimaner sempre la stessa, e si crede ben provato in virtù della medesima ciò stesso, che la rende falsa limitandola. Da questo potrà parimente ognuno intendere, che la libertà, che io mi prendo a combattere, non è già il giusto e legittimo uso della facoltà di pensare, ma solo quella licenza, che in niuna maniera vuole sofferire il freno dell'autorità, senza considerare, che la ragione stessa dimostra chiaramente all' uomo

tale

tale esser la natura di lui, che non può colla sola scorta del suo proprio lume governare in tutte le occasioni se stesso e le cose appartenenti alla vita sua sì naturale, che civile, e che dee pertanto cercare al suo difetto un compenso approvato dalla stessa ragione, e con tanto maggior premura cercarlo ed abbracciarlo, quanto è di maggior momento la direzione, di cui abbisogna.

Nozioni confuse, chiamate idoli dal Bacone di quante spezie siano.

Ora coteste indeterminate nozioni e confuse, siccome immagini fallaci delle cose, furono con gran giudizio chiamate idoli dal savio Bacone di Verulamio: da questi viene l' animo, come dice Egli, d' ogn' intorno e per ogni parte cinto di sì stretto assedio, che riesce difficile assai alla verità il potere in esso penetrare; ed anche avendovi penetrato, con tutto ciò non tralasciano quegl' idoli di mostrarsi frequentemente, come al di fuori, ed a se richiamare l' attenzione dello spirito, e così divagarlo dall' applicazione richiesta, per proseguire con frutto lo studio del vero. Il che succederà senza fallo, quando l'uomo non istia sempre in sospetto e sull' avvertita, e non adoperi una particolare cura e diligenza in ribattere le moleste apparizioni e gli assalti di quegl' idoli. Per dare maggior facilità di riconoscerli, giacchè, riguardo a sì fatti spettri, basta conoscerli per fargli sparire, li divise quel grandissimo Uomo in quattro classi, e li primi chiamò *idola tribus*, cioè idoli della *spezie*, che sono comuni al genere umano, e dall' imperfezione dell' umana natura procedono, essendo che l' animo dell' uomo, come specchio non del tutto proporzionato alla natura delle cose, nel riceverne l' immagini le modifica talvolta, le altera e le guasta. Non so, se da questo pensiero del Bacone non sia nata forse in Leibnizio l' idea di fare le sue monadi tanti specchj, che l' universo tutto rappresentano proporzionatamente alla lor natura ed alla connessione, che hanno col rimanente delle cose. Il secondo genere chiamò Bacone *idola specus*, cioè idoli dell' *individuo*; perchè oltre alle imperfezioni comuni a tutta la spezie umana, ha ogni uomo una particolare fantasía ed un particolare carattere di pensare, che diviene in lui, come una spelonca, in cui è soggetto il puro lume del vero a ricevere particolari alterazioni.

I terzi Egli disse *idola fori*, cioè della *società*, e sono quelli, che procedono dalla vicendevole comunicazione ed usanza degli uomini fra loro, e dall' abuso del favellar comune, che scorre anche nelle dispute de' filosofi. Gli ultimi *idola theatri*, o sia de' *sistemi*; imperocchè, dice Bacone, tutte le filosofie, che val a dire tutti i sistemi, sono come tanti mondi, che si fanno comparire in iscena travisati, i quali per un tempo ricevono applauso; ed in tutti cotesti sistemi vi sono certe opinioni, che tenute in conto di massime irrefragabili dan luogo a molte fallaci conclusioni, ed anche massime vi sono bensì vere in se stesse, ma che danno occasione di errare, perchè lo spirito del sistema porta a farne indebite applicazioni. Da queste quattro classi, come da' primarj fonti, si potrebbono dedurre agevolmente e per ordine tutte le prevenzioni, che ad una lodevole ricerca della Religione si oppongono. E benchè io non intenda di attenermi inviolabilmente a quell' ordine, il quale, anzichè giovare, potrebbe talvolta interrompere il naturale corso della esposizione, che imprendo di fare, per cagione della stretta connessione e dell' intimo commischiamento di que' capi; sia però sempre bene il riguardarli, perchè meglio si distingua ciascuna prevenzione, e si conosca il fonte, da cui deriva.

Vana presunzione degl' increduli, che ne' secoli più colti si dilata l' incredulità, fonte di molte prevenzioni contro la Religione.

E prima di tutte io stimo doverne proporre una molto universale, che a prima vista sembra favorire assai l' incredulità, e della quale però si valgono con artifiziosa compiacenza gl' increduli, e superbi ne vanno e trionfanti; ed è, che, ricorrendo colla memoria i secoli, ne' quali furono maggiormente colti gli studj della filosofia e delle buone arti, ed alle nazioni risguardando, che in quelli si segnalarono maggiormente, si vede essere sempre avvenuto, che in que' felici tempi, ed in quelle fortunate e gloriose nazioni ha perduto anche molto di forza e di riverenza l' autorità della Religione, e si è diffusa l' incredulità; mentre per l' opposto si osserva, che nel buio dell' ignoranza stende la Religione senza contrasto il suo impero, e, soggiogata la rozza fierezza degli uomini ciechi ed ignoranti, gli opprime con ogni genere di superstizioni, e tanto più ne vien da essi rispettata e temuta. Si ha dunque

da

da dubitare, che non sia la Religione parto dell' ignoranza, o del poco avvedimento dello spirito, indegna però di ricevere gli omaggi di que' pochi, ma sublimi ingegni, che sanno pensar da se e sollevarsi al di sopra de' popolareschi errori? Non occorre, che io mi stenda molto in dichiarare, quanto insidioso sia un simile discorso, quanto lusinghiero e facile ad insinuarsi. Ma spero, che mi verrà fatto agevolmente di mostrarne ad evidenza la vanità. Il che io dico sicuramente, perchè in questo non intendo, nè mi è d' uopo il far prova del mio valore: che, se ciò fosse, molto male starebbemi il parlar con tanta franchezza, e che solo mi basta recare in mezzo una gravissima sentenza e vera dell' insigne filosofo Inglese citato sopra, il cui nome risuona oggi più chiaro che mai, siccome di quell' uomo, che da' moderni filosofi viene a gara celebrato, qual primo ristoratore delle scienze, e che nel mondo filosofico, quale altro Colombo, additò e scoprì felicemente regni e terre incognite, abbondevoli d' inesauste miniere di nuove cognizioni.

Sentenza grave e vera di Bacone contra la vana presunzione degl' increduli.

Dice adunque Bacone, che una leggera tinta di filosofia può talvolta per avventura piegare gli uomini all' ateismo, ma che da una soda cognizione di quella tosto ricondotti sono alla Religione. E ciò appunto, perchè a chi mette il piede e se ne sta sulla soglia della filosofia, si appresentano in vaga mostra le cagioni prossime, siccome quelle, che più feriscono i sensi, delle quali soverchiamente invaghito lo spirito si dimentica di proceder più oltre e pensa, che fuor di esse niente gli rimanga da conoscere. Ma se, dalla soglia promovendo i passi, s' innoltra nel tempio e comincia con penetrante sguardo a riconoscere l' essenziale dipendenza di quelle stesse cagioni, che non sono, che effetti alquanto più remoti e dipendenti da altre cagioni più universali, allora vedrà, quanto sia vero ciò, che simboleggiano i Poeti, che il supremo anello della naturale catena affisso se ne sta a' piedi del trono di Giove, senza cui non potrebbe essa nè reggersi, nè ravvolgersi. In questa maniera si fa Bacone a difendere la dignità della filosofia e delle scienze contro le opposizioni di coloro, che dagl' inconvenienti, che talvolta nascono dall'

abuso

abuſo di quelle prendono argomento di biaſimarle. Per formar coteſte oppoſizioni, dice quel grand' Uomo, ſi veſte l'ignoranza di varie forme: ſi arma qualche fiata dell' indiſcreto zelo della ſuperſtizione; talora ſi cuopre ſotto il faſtoſo ſopracciglio d'una falſa politica; talora trionfa, facendo pompa della incoſtanza, de' manifeſti errori e delle debolezze di quelli, che le ſcienze profeſſano. Quindi dall' oſſervarſi, che i ſecoli più colti ſono anche più inchinevoli all'incredulità ed alla diſſolutezza, prende argomento l' ignoranza di biaſimare lo ſtudio della filoſofia e delle lettere, e di farlo comparire tanto più pernicioſo, quanto più ſono da tenerſi in pregio la Religione ed il coſtume. Ora che altro fanno gl' increduli, che in parte rivolgere coteſto argomento e in parte dimezzarlo? Imperocchè, ſiccome i primi per l' apparente oppoſizione, che vi ha tra la Religione e la filoſofia, concludono dalla fermezza e dal pregio di quella l' inſtabilità e vanità di queſta; gl' increduli all' incontro dal pregio incontraſtabile della filoſofia e delle lettere per la ſteſſa medeſima apparente oppoſizione argomentano contro la dignità e fermezza della Religione. E perchè l' inganno non così patente ſi ſcorga, nè così vituperoſo, quale ſi è in verità, dimezzano l' argomento e l' altra parte tacciono, che riguarda il coſtume: eſſendochè que' ſecoli, che ſi dicono più colti, non eſſendo ſtati meno inchinevoli alla diſſolutezza, che alla irreligioſità, ſe per queſto può l' incredulità vantarſi di eſſere colla filoſofia ſtretta in particolare nodo, lo ſteſſo vanto dovraſſi attribuire alla sfrenatezza e diſoneſtà, cui pure la filoſofia non varrebbe ad oneſtare in alcun modo, che anzi verrebbe ad eſſerne macchiata e tutta coſperſa d' obbrobrio e di turpitudine.

La vana preſunzione preſa da' ſecoli colti, favorevole non meno alla diſſolutezza, che all' incredulità.

Epperò, ſe vogliono gl' increduli, che debba valere contro la Religione la favorevole prevenzione, che prendono eſſi dalli ſecoli colti, in cui ha regnato la licenza di penſare; queſta dee valer del pari in favore della licenza del coſtume contro la virtù e l' oneſtà. Ma quando eglino ciò concedeſſero, nè altra oneſtà voleſſero ammettere, ſe non quella, che ſi trae dall' utile, ſiccome alcuni di loro non hanno temuto di ſpiegarſene liberamente, rinnovando in ciò l' Epicureiſmo,

reiſmo; e volendo, che la virtù e l'oneſtà, ſenza la conſiderazione del piacere e dell' utile preſente, altro non ſiano, che vane ombre, onde ſi accompagna lo ſpettro della Religione; non perciò avrebbono da gloriarſi di molto: che anzi per queſto, che ſpargeſi più facilmente ne' ſecoli colti la libertà del penſare e del coſtume, dovrebbono vergognarſi coteſti ſublimi e pellegrini ingegni di acconſentirle in alcun modo, e da eſſa, come da corrente, laſciarſi traſportare. Imperocchè non la filoſofia, come dice ottimamente Bacone, non la ſoda erudizione, non la ſquiſita letteratura, muovono gli animi alla incredulità ed alla diſſolutezza, ma il leggero e diſordinato ſtudio di quelle coſe, il quale trapaſſa facilmente in abuſo.

Quali ſiano i ſecoli, che diconſi colti.

E certamente in que' ſecoli, che ſi credono tanto propizj alla filoſofia, all' erudizione, alle buone lettere, ſi parla in vero aſſai di filoſofia, d' erudizione, di letteratura più, che nelle ſcuole e nelle Accademie; ſe ne diſcorre ne' crocchi, nelle civili e nobili converſazioni e fin ne' teatri medeſimi. Se ne ſcrivono libri ſenza fine, i quali hanno la virtù di comprendere in poche carte le queſtioni più aſtruſe, e di renderle intelligibili a chicchesia, nè ſolo intelligibili, ma dilettevoli. E queſti libri non meno galanti, che romanzi, fanno le delizie de' gentili ſpiriti ed ornati, e per eſſi ſi propaga un certo guſto della filoſofia e delle ſcienze, e colta ſi dice la nazione, in cui comune diviene e di moda un sì fatto guſto, e colto il ſecolo, in cui ſi dilata e ſi mantiene.

Ne' ſecoli colti i Filoſofi non molti.

Ma pure in quella turba di filoſofanti, ſi ha da credere, che molti vi ſiano, a' quali meritamente ſi poſſa convenire il glorioſo nome di filoſofi? crederemo noi, che tanto agiatamente poſſano apprenderſi e trattarſi quelle coſe, che occuparono tutta la vita d' un Platone, d' un Ariſtotile, d' un Galileo, d' un Carteſio, d' un Neuton, d' un Leibnizio? Non certamente; e con molta ragione un Filoſofo Franzeſe paragonava in queſto propoſito la filoſofia ad una laſtra d' oro, che nel dilatarſi perde in profondità quanto acquiſta in ſuperficie. Ne' ſecoli ſteſſi più colti tra i molti, che profeſſano un' arte qualunque, o ſcienza, ſi vede, quanto pochi ſieno

quelli,

quelli, che alla eccellenza pervengono. Eppure le arti ed il più delle ſcienze hanno certe regole, o formole, che conducono l'ingegno ed il reggono in tal guiſa, che non poſſa torcere dalla diritta via, ed anche il promuovono innanti.

I Filoſofi e gli eloquenti ſempre pochi per la ſteſſa cagione.

L'eloquenza e la filoſofia per lo contrario vogliono eſſere create da chi le profeſſa. In quelle debbe l'ingegno ſollevarſi e regger ſe ſteſſo; la qual coſa è ſommamente difficile, e richiede ed eccellenza d'ingegno ed indefeſſa continuazione di ſtudio. Della prima non fu mai in alcun ſecolo la natura liberale verſo di molti: nè in alcun ſecolo è ancora venuta la moda dell'altra. Siccome adunque pochiſſimi ſono ſempre gli Oratori tra quelli, che fanno profeſſione di parlare ornatamente; così non è da ſtupirſi, che pochiſſimi ſieno i Filoſofi tra quelli, che imprendono a trattare ed a ſcrivere di coſe filoſofiche.

Metodi volgari d'inſegnare la filoſofia, più atti a ſpargerne il guſto, che a formar profondi filoſofi.

Nè crederei, che mi ſi doveſſe aſcrivere a troppo ardimento, ſe ciò affermaſſi non ſolo di quelli, che da fogli volanti più per paſſatempo e per dare paſcolo alla vanità, che per deſiderio di ſapere, ſi procacciano quelle cognizioni della filoſofia, che ſtimano aver più di vaghezza e più di ornamento apportare all'animo; i quali ſi potrebbono chiamare i dilettanti della filoſofia; ma di quegli ancora, che per profeſſione debbono farne il loro principale ſtudio. Imperocchè ſe riguarderemo l'infinita moltitudine di quelli, che poſti ſono ad inſegnare le filoſofie, e la maniera, il tempo e le circoſtanze, in cui ſi ſuole addoſſar loro quella graviſſima profeſſione ed importantiſſima, vedremo, che nel numero de' ſuoi Profeſſori la filoſofia molto più abbonda, che la maggior parte dell'altre ſcienze ed arti, quantunque men difficili; laddove nella ſcelta di eſſi e nel tempo, in cui durano ad eſercitarne la profeſſione, pare, che, comunemente parlando, ſia loro di gran lunga inferiore. Non credo punto allontanarmi dalla ſtima, che ho ſinceriſſima di ciaſcheduno in particolare, in ſoſpettando così in generale di molti, eſſere ad eſſi avvenuto ciò, ch'è avvenuto a me ſteſſo. Molti, dico, in età giovanile, anzi nella prima gioventù, finito un breve corſo di ſtudj, nella maggior lor parte non filoſofici, vengono deſtinati ad inſegnare la filoſofia, ricevendo, come ſi può credere col ſavio modeſtiſſimo

Volfio,

Volfio, la facoltà di leggere da chi può darla, ma non già quella di ſapere: *Quibus data eſt docendi, non ſciendi facultas*. In quell' età e con quegli ſtudj che capitale di cognizioni può averſi mai? Pure biſogna dare lezioni; biſogna dare il ſuo giudizio ſu tutte le controverſie delle ſette antiche e moderne, e definire autorevolmente tra Platone ed Ariſtotile, tra Galileo ed i Peripatetici, tra Carteſio e Neuton, tra Leibnizio, Loke, o Malebranchio a chi ed in che ſi debba la preferenza. Ma ove il tempo e l' ozio richieſto per leggere in fonte, diſaminare, ponderare, paragonare gli aſtruſi ſcritti di que' valenti uomini? Ogni giorno vuole una lezione, ſe non anche due, ed in ogni lezione conviene determinarſi ſul rapido corſo delle materie, che ſi ſuccedono per l' una parte, o per l'altra: oltre di che dalle prime coſe, che ſi ſtabiliſcono per non dare in aperte contraddizioni, rimane uno impegnato in favor di una ſentenza a preferenza dell' altre, riſpetto alle coſe, che ſi hanno a trattare di poi, e circa le quali non ſi ſa forſe ancora bene lo ſtato della quiſtione. Per ſupplire adunque alla lettura ed all' eſame, che ſi dovrebbe fare, ſi ricorre a quelli, che ſi ſuppongono averlo fatto, voglio dire, a quelli, che hanno ſcritto corſi interi, li quali, per buoni che ſiano e perfetti nel loro genere, ſe da quegli aver ſi poſſa una giuſta idea del penſare degli Autori originali, laſcio a chi ha buon ſenſo ed ha pratica degli uni e degli altri, il giudicarne.

Illuſione nella ſcelta degli Autori.

Ma queſti ſteſſi corſi non ſono in minor numero, nè men differenti, che gli Autori originali; quale pertanto avraſſi a ſcegliere a preferenza degli altri? quì non ſi eſita punto; quegli è ſenza dubbio il migliore, il quale s' incontra in quel tempo eſſere in maggior voga; poichè, quello ſeguendo, non altro ſi richiede per acquiſtarſi ſubito fama e riputazione, e dimoſtrare buon guſto e fino diſcernimento nelle materie filoſofiche; nè ſi vuole conſiderare, che a queſta voga ſi convengono a maraviglia i caratteri poco favorevoli, che hanno i Poeti attribuiti alla fama, l' inſtabilità e la fallacia.

Illuſione nella ſcelta delle materie.

Laſcio ſtare, che, per condiſcendere alla moda, ſi traſcurano da molti le parti più eſſenziali della filoſofia; ſi diſprezza la

logica, che dovrebbe essere lo studio dell' età più matura, anzi di tutta la vita; si schifano le astrazioni e precisioni della metafisica, che tanto giovano per la nettezza e distinzione delle idee; si mettono in disparte i principj generali della stessa fisica; ed abbandonata anche talvolta l' investigazione delle qualità corporee, in luogo di tutte queste cose, che pure appartengono alla filosofia, s' introducono l' una dopo l' altra, come cose più mirabili e più pellegrine, le teoríe più astratte della matematica, ed a quelle si dà il nome di filosofia.

Disc. I.

A buona equità dice pertanto il celebre Autore della storia naturale „ Che in questo secolo, in cui sembra, che siano „ le scienze con particolare diligenza coltivate, egli è facile „ l' accorgersi, che la filosofia è pure negletta assai, e più forse „ che in alcun altro secolo. Le arti, che vengono chiamate scien- „ tifiche, hanno preso il suo luogo; i metodi di calcolo e „ di geometria, quelli di botanica e di storia naturale, le „ formole in una parola ed i dizionarj intertengono presso- „ chè tutto il mondo. Credesi ingrandito il sapere, perchè „ ingrandito si vede il numero dell' espressioni simboliche e „ delle frasi scientifiche. Nè si pon mente, che coteste „ arti altro non sono, che puntelli per portarsi alla scienza, „ i quali è d' uopo usare, quando non si può fare altramente.

Illusione nella voglia d' innovare.

Nell' età men colte si tiene la filosofia da quelli, che la professano, a quel segno, in cui fu antecedentemente da valentissimi Maestri portata: nè altro si fa, che studiare, ripetere, spiegare quanto eglino dissero, e non più. In questo per verità vi ha un gran male, che non si fanno nuove scoperte, nè le scienze prendono accrescimento; ma neppure si vanno moltiplicando all' infinito le opinioni erronee e stravaganti. Ma dappoichè uomini grandissimi hanno con nuovi ritrovati promosse le cognizioni umane, ed aperte nuove strade con lode immortale del nome loro e con singolar vantaggio delle scienze, i begl' ingegni si lasciano facilmente trasportare dal desiderio di volere anch' essi innovar qualche cosa, lusingandosi di seguire in tal guisa l' orme di quegl' eccellenti uomini, e loro appressarsi da vicino. Ed a chi non

riesce

riesce di sapere ordire qualche vaga favola e non più udita, quegli pretende almeno di aggiugnere una forma nuova all' opinioni antiche ; onde si vedono talvolta comparire certe curiose combinazioni di varj differenti sistemi , nelle quali oltrepassata la pittoresca e poetica licenza: *placidis coëunt immitia*, *serpentes avibus geminantur*, *tigribus agni* , (a).

Ha pure la filosofia questa particolar disgrazia , che non ha, nè, siccome io avviso, può aver giammai parole proprie ed artifiziose e formole, onde per lo solo collocamento delle voci

La filosofia non ha caratteri sensibili , per cui si distingua il vero Filosofo da chi solo ne porta il nome .

(a) Il dotto ed eloquente Padre Corticelli nella sua bellissima Opera della Toscana eloquenza, fatta una graziosa pittura del costume e del carattere de' Cicisbei, dimostra, come questo pur troppo s' insinua nella letteratura e grandissimo pregiudizio apporta alle scienze . *Or fate ragione , o Signori* , dice egli, *che egli avviene lo stesso di una gran parte de' Letterati moderni . Questi fanno professione di seguire le più recenti dottrine ; e avete loro bel dire, che taluna di queste non ha sufficiente fondamento, e taluna è chiaramente falsa ; ch' e' vi rispondono col riderci in faccia, ed in questa gentil maniera sciolgono tutti gli argomenti, che loro si fanno. I loro sistemi poi , benchè pieni zeppi d' irragionevolezze, caschi il mondo, hanno ad essere buoni, perchè sono in onore , e perchè i Cicisbei letterati, anche talvolta nelle conversazioni delle donne , danno loro il corso , e la voga. Quelli poi, che non seguono le nuove dottrine , singolarmente i Peripatetici, sono giudicati ignoranti , e ridicoli : e benchè la S. Chiesa pur si degni di rispondere agli argomenti degli Eretici più dispregevoli , la Setta Peripatetica, la quale, essendo durata per tanti secoli, dovrebbe pure aver qualche cosa di buono , si ha a sbandire, come Arabica, ed insopportabile ; e quello, che è peggio, senza ch' e' s' umilino, non dirò già a rispondere alle sue ragioni, ma neppure a volerle ascoltare . Ecco adunque, o Signori, ciò , che reca maggior pregiudizio alle scienze , ed è questo spirito cicisbeo, di aderire alle nuove dottrine, con dispregio delle vecchie ; perchè rende l' uomo amante di se stesso , e delle vane lodi, e non punto della verità : onde avviene , che le scienze non fanno progresso, nè altro, che nuove parole si apparano.*

voci apparir poſſa manifeſto, ſe il ragionamento è filoſofico, o nò. Nè per certe idee comuniſſime di proporzione congiunte con un naturale diletto ſi può rendere ſenſibile, come in altre arti, la perizia e maeſtría del filoſofo. Hanno le orecchie naturalmente la virtù di diſcernere le accordate voci dalle diſcordi, epperò nell' artifizio della muſica difficilmente accade, che venga l'ignorante preferto al perito: ma non così hanno il potere di conoſcere le vere ragioni dalle falſe, nè però è da maravigliarſi, che nel volgo de' filoſofi riporti grande applauſo chi ſa molto romoreggiare, e ſebbene favelli a voto, più ottenga di autorità e di credenza, che un filoſofo, che, avendo con ſottile avvedimento penetrato molto avanti nelle occulte conneſſioni delle coſe, è obbligato di parlar più ſtentatamente, perchè vuole, che ad ogni parola corriſponda una giuſta idea e collocata nel ſuo giuſto ordine; e che, ſulle coſe aſtruſe ragionando, dee talvolta, per non dipartirſi dal vero, allontanarſi dal probabile, cioè da quelle nozioni, argomenti ed opinioni, che conſiderate così alla buona, come ſi ſuole fare, rieſcono alla moltitudine più veriſimili.

La coltura non ſi ſparge per lo più, che nell' età ſeguente il tempo, in cui viſſero gli uomini grandi.

Nè finalmente è da tralaſciarſi queſt' altra conſiderazione, che ne' ſecoli più felici per le ſcienze e le buone arti, cioè al tempo, che viſſero gli uomini rari ed eccellenti, nati per apportare nuova luce al mondo, non ſi ha da credere, che molto univerſale foſſe nella propria lor nazione la cognizione ed il guſto delle ſcienze ed arti, ch' eglino illuſtrarono: anzi li veggiamo, che della comune ignoranza e del poco guſto de' lor concittadini, e della poca ſtima, in cui ſono tenute le ſcienze, fanno non di rado querele aſpriſſime. Solo in appreſſo col dilatarſi e col creſcere la fama di quegli uomini grandi, della quale è ben raro, ch' eſſi godano in vita, ſi dilata nella nazione il guſto delle ſcienze da loro coltivate, ed allora ſuccede appunto, che ciò, che ſi guadagna in ſuperficie, ſi perde in profondità, ed avviene come di un' acqua, la quale pura e limpida ſgorga dalla fonte, e vigoroſa ſi ſpigne in alto, ma che, ricadendo per allagare i campi, s' arreſta nel corſo e torbida diviene e guaſta. Così a' tempi, che viſſero

in

in Francia Cartesio e Gassendo, Pascal e Fermat, Corneille e la Rochefoucault, Malebranchio e la Bruiere, Petavio e Mabillon, Fenelon e Bossuet, Bourdaloue e Flechier, Racine e Boileau, Moliere e la Fontaine, non era già sparsa nella nazione ed in tutti gli ordini delle persone quella vaghezza di dottrina e di letteratura, quale si vede esser di poi divenuta. Non molti se ne curavano nella Capitale stessa, se si paragoneranno co' presenti, e meno ancora se ne curava il rimanente della nazione. Eppure, se abbiamo da credere agli eccellenti Scrittori, che pure tutt' ora produce quella nobilissima nazione, non si è di molto vantaggiata, che anzi vogliono, che non poco abbia ella perduto nel rendersi tanto universalmente filosofica. Onde sì per la lingua, che si va in ogni storta e lambiccata forma disfigurando, sì per le opere frivole, che tutto dì crescono e si spacciano, i cui soli titoli, che la decenza e l' urbanità non permette di riportare, avrebbono empito d' indegnazione e di orrore que' nobili spiriti, che nominati si sono poco sopra; sì per lo disprezzo, in cui pare, che sia caduto lo studio dell' erudizione e delle lingue antiche, pare già loro, che si avventi la barbarie in atto di spegnere con velenoso soffio, e scancellare quell' orme di luce, che in quel fioritissimo Regno segnarono que' chiari ingegni.

Decadenza del buon gusto nel dilatarsi della letteratura dopo l'età degli uomini grandi.

Maravigliosa cosa è al certo il veder, quanto poco può stare, siccome l' esperienza il dimostrò quasi sempre, la perfezione e l' ottimo gusto in ogni genere di dottrina in quel grado di altezza, a cui fu portato per opera di pochi uomini grandissimi, nati per lo più tutti ad una volta ed educati in seno alla barbarie! tralasciate le ragioni, che di questo fenomeno hanno date molti egregi Scrittori, accennerò semplicemente quelle, per cui mi è venuto fatto di capacitarmi. Nello spignersi que' valorosi uomini dall' oscurità, in cui allevati furono, fecero grandissimi progressi, perchè dotati d' una maravigliosa forza d' ingegno nel prendere ad imitar la natura, o ad investigarla, fu in essi la natura stessa e l' interna cagione e movente, che diede loro spirito ed impulso, e fu pure al di fuori la medesima natura l'esemplare cagione e diret-

direttrice, alla quale mirando unicamente, quella s' ingegnarono d'intendere, o di ritrarre in se stessa: Laddove quelli, che vengono in appresso, la natura mirano non già in se stessa, ma spiegata, o ritratta nell' opere di que' primi uomini; laonde questi prendendo per esemplari, ed i loro ammaestramenti più, che l'interno impulso della natura seguendo, tanto rimangono inferiori ad essi, quanto è men alto il soggetto, a cui si portano, e men vigoroso il principio, che gli spinge e li regge. Però sono de' primi, come è ben ragione, che il siano, le insigni scoperte, le pellegrine invenzioni, l' opere maestre ed originali. Ecco dunque per una parte apprestata una doviziosa copia di utili pregevolissime cognizioni per li buoni ingegni, che sanno approfittarsene; ma ecco apprestata in uno stesso tempo abbondevole materia al soverchio raffinamento degl' ingegni frivoli, peggiore assai della semplice ignoranza de' secoli barbari. Laonde in certa guisa può dirsi, che col divolgarsi le dottrine di que' primi Maestri, o per meglio dire, collo spargersi l' indice e 'l catalogo delle notizie apportate da loro, diventano essi non per colpa loro, ma per la viziosa disposizione della moltitudine, i primi Autori della susseguente depravazione. Sono essi, quali piante robuste, che innalzano al Cielo la maestosa fronte ed i lieti rami stendono ampiamente carichi di odorosi frutti e soavi; le quali comecchè spargano d'ogni intorno ottimo seme, se vien questo ricevuto in terra poco atta e disposta, ne sorgono piante simili bensì alle prime, se alla spezie si riguarda, ma tralignanti, nè valevoli a maturare i lor frutti: talchè nè dovizia, nè vantaggio si può da quelle aspettare, e piuttosto viziano il terreno, che le alimenta: così pure si potrebbe in certo modo affermare, che le notizie sparse dagli uomini grandi, ricevute in animi non ben preparati, nè sodi abbastanza e vigorosi, formano alle volte tra i loro settatori, alcuni, che pieni sembrano in apparenza della lor filosofia, perchè ne sono istoricamente istrutti, eppure ne sono voti realmente, perchè mancanti di quella nobile attività di spirito, che penetra il vero metafisico delle cognizioni, e ne scorge la origine, la dipendenza, l' ordine, le convenienze, le disparità, le conseguenze, le giuste applicazioni.

Per

Spirito filosofico, che sia e quanto raro.

Per meglio dichiarare il mio pensiere, spiegherommi con un esempio. Si possono in poche carte raccogliere, e coll' uso massimamente de' nuovi metodi egregiamente e con poche parole dimostrare i principali ritrovamenti dell' immortale Galileo. E così di fatto trovansi esposti in gran parte de' moderni corsi di fisica. Pure contentandosi uno di appararli in questo modo, potrà questi vantarsi di sapere, quali siano le notizie, di cui Galileo arricchì le scienze; ma non avrà contezza veruna, nè idea dello spirito filosofico, che il fece inventore di quelle notizie. Per questo è d'uopo seguir lui stesso nelle sue opere e in tutto il corso di quelle nobili specolazioni, ed osservare attentamente, come d' una in altra si conduce, e l' accorgimento, con cui tra le molte cose, che per via s' incontrano, quelle abbraccia, che giovano, e quelle trapassa, o rimuove, che non fanno al suo intendimento; così seguendo i progressi di quella feconda mente, riuscirà senza dubbio di veder con maraviglioso diletto spuntar per via e tratto tratto una qualche nuova maravigliosa scoperta in quel punto, in cui, precedute le opportune combinazioni e preparata ogni cosa richiesta allo sviluppamento, dovea naturalmente saltar fuori ed apparire. Questo è quello, che io dico spirito filosofico, il quale non è ristretto alle cose naturali e matematiche, ma si stende ampiamente e spazia, e con lode e vantaggio uguale si esercita nelle materie appartenenti alla Religione, al costume, alla vita ed al governo civile, alla storia, alla letteratura ed erudizione: E comecchè sì per la diversità degl' ingegni e sì per la varietà delle materie sembri prendere un andamento diverso in tutti quelli, che ne furono forniti; con tutto ciò si può agevolmente riconoscere, ch' egli ha questo di proprio, e che in tutti ed in qualunque soggetto generalmente si ritrova, che per procedere innanti e penetrare per vie o ignote, o dubbiose e difficili, si attiene mai sempre ad un sottile e dilicato filo di metafisica; perlocchè avviene, che debba un tale spirito essere in ogni età rarissimo. E sebbene anche lo spirito filosofico in tutti quelli, che l' ebbero, non sia sempre stato accompagnato dalla felicità di nuovi ritrovamenti; si scuopre non-

nondimanco ne' ſoggetti anche più triviali, per un non ſo che di grande e luminoſo, che vi mette del ſuo, e per le nuove viſte, in cui li ripone; onde di tanto ſi avvantaggia il filoſofo, ragionando di qualſivoglia materia ſopra di quelli, che altro non ſono, che ſcienziati.

Soda ſcienza, neppure molto comune ne' ſecoli colti.

Ma di queſti ſcienziati, che ad un poſato giudizio uniſcono una buona copia di cognizioni, non è pure da credere, che ſia tanta la felicità de' ſecoli colti, che di quegli abbondino aſſai. Stimabiliſſimo è il lor talento, e da eſſi derivano forſe più, che da' filoſofi ſteſſi, gl' immediati vantaggi, che dal coltivamento delle buone arti ritrae la Religione e la Società. Il male è, che non ſi contenta l' ambizione de' troppo vivaci ſpiriti, di aver luogo nella onorata claſſe di queſti; ma gli vogliono oltrepaſſare e veſtire le dorate riſplendenti piume de' primi. E' uomo diſprezzabile agli occhi loro chi non ha ſe non dottrina ed erudizione acquiſtata per molta fatica e ſtudio. De' voli dello ingegno, come li chiamano, ſi compiacciono eſſi ſoltanto, e, per iſtravaganti che ſieno, non tralaſciano di ammirarli e commendarli. Piace loro la novità, non per amor del vero, che ſta ancor naſcoſo, ma per vaghezza del mirabile. E così volendo emulare il genio inventore de' gran filoſofi, nè potendo giungere a ſegno di farſi veri e permanenti luminari, vogliono almeno far la comparſa di fenomeni letterarj, e ſi contentano, purchè la gente ſtupefatta miri colà, dove eſſi appariſcono.

Superficiale tintura delle ſcienze molto comune ne' ſecoli colti.

Di queſti uomini, che chiamanſi Saccenti, ho letto in libri buoni e claſſici, e da perſone ſavie e pratiche del mondo ho ſovente udito ricordare, che v' ha ſempre maggior numero aſſai, che de' veri filoſofi e ſcienziati: che da eſſi procede le più volte la depravazione del guſto e del coſtume in una nazione; e che ne' loro guaſti cervelli mutandoſi, per così dire, in veleno l' ottimo ſucco delle ſcienze e delle lettere, hanno eccitata e quaſi reſa problematica la quiſtione, ſe più di danno, che di vantaggio apportino le lettere alla ſocietà degli uomini.

Queſta ſpeſſo nuoce agli ſpiriti poco giudizioſi e moderati.

Di queſti parmi, che io abbia potuto con ragione affermare, che più della naturale ignoranza e della ſelvatica, ma

robuſta,

robusta e sana rozzezza della mente umana, nuoce loro la lisciatura e la superficiale tinta di dottrina, che ricevono per la comunicazione e per lo commercio, dirò così, di notizie, che si va universalmente facendo nell' età più colte. Conciossiachè ben lungi, che la leggera cognizione, che hanno di una grandissima varietà e moltiplicità di cose, vaglia in alcun modo a correggere, o adempiere alcun de' vizj, o difetti naturali all' umano intendimento, che anzi gli eccita maggiormente e li fomenta e gli allarga, e per cagione di quella stessa varietà e moltiplicità di cose li diversifica in mille guise e li moltiplica. Laonde avvedutissimo fu l' accorgimento di quell' antico Savio, il quale notò, che migliori erano gli Sciti, popoli al sommo barbari ed incolti per la naturale ignoranza de' vizj, che il fossero i Greci per la sofistica conoscenza, che si pregiavano avere delle virtù. Ecco pertanto come la depravazione del gusto e del pensare nasce spontaneamente dalla troppo larga diffusione, che si fa ne' secoli più colti, delle dottrine più recondite, non per colpa di queste, che sempre ottime sono in se stesse, ma per la mala disposizione dei più, che a quelle si accostano.

Eppure sono questi i colti secoli e vantatissimi, ne' quali dilatandosi (come si è veduto) la scienza e tutta inondando una nazione, pretendono alcuni, che si desta e con pari passo propagasi la licenza di pensare, traendo seco l' incredulità e la dissolutezza: della qual cosa se abbiano giusto motivo di congratularsi gl' increduli e di pigliare tanta gloria, sel vedano essi; che certamente alla Religione ed al costume non dee tornare a disonore il non potersi troppo bene accordare con una sì fatta superficiale estensione di coltura e di scienza.

Un' altra cagione della presta decadenza del buon gusto ne' secoli colti parmi, che possa meritamente ripetersi dall' Istituzione, che suole darsi alle persone, che si vogliono educar liberalmente; nella quale sembra, che vogliasi fare violenza alla natura, in vece di secondare il corso da lei stabilito ne' progressi dell' ingegno. Si fanno imparare a' fanciulli le lingue antiche scientifiche, ma con metodi particolari, per cui non abbiano a durarvi nè molta fatica, nè molto tempo. Si fan-

no indi scorrere loro gli elementi compendiosi della geometria, dell' algebra, della cosmografia, geografia, idrografia, de' sistemi della fisica sperimentale, dell' istoria, della cronologia e di quante altre belle cose. Compare un fanciullo di dodici, o quindici anni nelle nobili e pulite conversazioni. Reciterà, se si vuole, per ordine i nomi di tutti gl'Imperatori: prenderà una sfera e saprà distinguere l' Orizzonte dal Meridiano: fisserà i punti del levar del Sole ne'solstizj e negli equinozj: stenderà leggiadramente la mano su di una carta, e farà viaggiare gli astanti col dito da un polo all' altro: non fallerà il nome di alcun de' Regni, delle provincie, delle città, per cui si ha da passare, de' mari, de' laghi, de' fiumi e de' monti, che s' incontreranno sulla strada. Parlerà di triangoli e di circoli, di radici quadrate e cubiche: interpreterà finalmente alcuni passi di Cesare ed Orazio. Ecco pertanto un giovine formato e pienamente istrutto, che può già governarsi da per se, condursi e far figura nel mondo, entrar negli affari. Così stimeranno coloro, che giudicano sulle apparenze; ma tutt' altro sarà il parere di chi conosce, cosa è l'uomo; e sa, che quella vaghezza e quell'universalità di cognizioni, o per meglio dire, de' segni delle cognizioni, riposti nella memoria, possono in una tenera età formare un giovine prosuntuoso, ma non dotto; e conchiuderà, che per una tanto leggiadra ed applaudita istituzione troppo assicurato di se stesso uno spiritoso giovine sia per piegarsi tanto più facilmente ad ogni torta maniera di pensare, quanto, come un albero di frondi e di foglie, è più carico di vaghi ornamenti senza niente di sodo, che il sostenga ed il regga: e che perciò non vi rimane alcuna speranza, ch'egli possa coll' andar del tempo raddirizzarsi per questa cagione, che, senza una forza straordinaria di spirito, rimarrà per sempre incapace di appigliarsi più ad un esame severo, a cui non fu mai assuefatto, e di cui non ha idea. Che se conserverà, o piglierà la voglia di farla da letterato, lascio, che altri dica, che bei giudizj dovranno uscire da quella testa, e in qual maniera sarà il buon gusto concio nelle sue decisioni. E' passato in proverbio, che que' fanciulli, che troppo di spirito mostrano ne' primi anni, il vanno perdendo coll' avanzar nell'

età,

età e divengono uomini ſciocchi ed inetti : laſcio conſiderare, ſe per avventura queſto troppo ſpirito , a cui ſi vede ſuccedere la ſcipitezza nell' età virile, non è piuttoſto uno di coteſti ſpiriti teneri , educati nella foggia , che ho detto , anzichè un ingegno veramente ſuperiore all' età ; poichè io vedo, che quelli, a cui è ſtata la natura corteſe di quel raro dono ed eccellente, ben lungi, che in ſeguito ſe lo abbia ritolto, ſono anzi per quello divenuti uomini grandiſſimi.

Avverte ſaggiamente Bacone , che l' uomo tanto più ſa, quanto meglio intende la natura , e tanto più può , quanto ſa meglio adoperarne le forze. Perchè l' uomo poſſa far ſervire la natura a' ſuoi diſegni , dee egli cominciare dall' ubbidire alle ſue leggi; nè vi ha coſa tanto grandioſa, che in tal guiſa non poſſa egli recare ad effetto : Ma è vanità lo ſperare , che le leggi della natura abbiano a cedere a' capricci e alle voglie dell' uomo. Si ſeguiti pertanto nell' educazione de' figliuoli la legge , ch' eſſa preſcrive e mette innanzi agli occhi: voglio dire, che non increſca di durare tanto tempo nell' ammaeſtrarli , quanto tempo dura quella in formar loro lo ſpirito . Queſta è opera di tanta importanza, che ben venti , o venticinque anni in circa è ſolita la natura d' impiegarvi. Secondi pertanto l' arte colle ſue iſtruzioni queſto corſo, e non ceſſi nell' ammaeſtramento, prima che abbia la natura ceſſato nell' aſſodare il giudizio. Queſta era l' idea di Senofonte, gran filoſofo e gran capitano: tale fu l' iſtituzione di Ciro , e, ſe ſi dubita della verità della ſtoria, un vivo e luminoſo eſempio dell' età noſtra non laſcierà , che ſi poſſa dubitare della verità della regola.

Dovraſſi dunque (mi ſi dirà) impiegare il fiore dell' età de' giovani, come ſi praticava ne' tempi dell' ignoranza, nel far loro imparare con graviſſimo ſtento le nojoſe inutili regole della grammatica e della proſodía, per non mai ſapere, coſa ſia nè proſa , nè verſo , ed in ſeguito ingombrar loro l' animo de' termini e delle formole barbare d' una dialettica, che non ſi ſoffre nel pulito mondo? Io dico, che il trattener la gioventù nell' eſercizio dell' imparare, tutto quel tempo, che mette la natura in formare lo ſpirito , è coſa non ſolo

 buo-

buona, ma necessaria; nè in questo sono i maggiori nostri da condannarsi. E dico poi, che sarà meglio fatto, se negli esercizj, in cui s' impiegano, si emenderà il difetto de' tempi d' ignoranza. Si crede, che poco giovino le regole, e che sia meglio il tradurre. Si lascino le regole; ma si duri anni e anni nel tradurre; che sarà bene impiegato il tempo, se nel tradurre ottimi autori si farà osservare al giovine tutto ciò, che in quegli autori merita di essere osservato. Se si applica un giovine all' istoria per farlo pratico della maniera, in cui si governa il mondo, e metterlo in istato di maneggiare affari grandi, si cominci, il consento, da que' libri elementari, che danno un' idea generale della successione e dell' ordine de' fatti. Ma questa sia una preparazione alla lettura degli autori originali, e gli si faccia osservare, quanto divario passa tra un fatto, che si trova soltanto accennato in un compilatore, e lo stesso fatto diffusamente narrato dallo storico originale, che nel metterlo in vista ne fa scorgere il principio e le cagioni, la condotta, le connessioni, le conseguenze. In somma chi sa l' istoria per via di compendj, è come quegli, che nella mostra di un oriuolo a ruote vede l' ago trapassare da un segno all' altro e non più. Laddove chi ha studiato la storia negli autori originali, conosce di più l' interna struttura e disposizion delle ruote e degli altri ordigni, e sa, perchè l' oriuolo talvolta ritarda e talvolta accelera; onde procedono gli scompigliamenti della macchina, e cosa si richiede, perchè vada bene. Lo stesso ha da dirsi degli altri studj, e si ha finalmente da concludere, che col volere accelerare soverchiamente i progressi dell' ingegno, altro non si fa, che accelerare la decadenza del buon gusto, siccome avviene di que' frutti, che, innanzi che la stagione il consenta, si vogliono avere a viva forza dalle piante; i quali possono bensì col colore appagare la vista, ma non più. Sia pertanto questa la gloria de' secoli colti il saper fare meglio, che in altri tempi, che il lavoro dell' arte nell' istruire accompagni sempre e nella maniera più conveniente il lavoro della natura nel maturare l' ingegno, e sia pregio dell' educazione il mettere i giovani in istato di divenire uomini saggi; e non quello, di cui al-

quanti si gloriano vanamente di fare, che dall'arte ottener si possa quella sodezza e maturità di cognizione, richiesta per formare lo spirito, innanzi che la natura il consenta.

La licenza di pensare, non richiesta per la perfezione delle scienze.

E quì vorrei, che li promotori della libertà di pensare, sotto il cui nome piace loro di mascherare l'incredulità, rivolgessero lo sguardo a quegli uomini sommi, che hanno le loro nazioni ricolmate di gloria, ed all'età, in cui vissero; che così facilmente verrebbe loro fatto di scoprire, quanto sia vano l'uno de' principali argomenti, onde si vale il Collins per istabilire cotesta licenza, cioè ch' ella si è del tutto necessaria per lo avanzamento e la perfezione delle arti e delle scienze. Di quella libertà non si valsero nella sua nazione nè Bacone, nè Boyle, nè Vallis, checchè dica Collins del primo, i quali della rivelazione vissero persuasi e conveniente giudicarono di sottometterle il proprio intendimento, e l'eccellenza della teologia sopra tutte l'altre scienze magnificarono: nè l'età, in cui fiorirono, fu comunemente così vaga di quella libertà, come si dice, che lo sia stata di poi. Eppure si provino gl'increduli a proporre uomini, che la pretesa loro libertà di pensare abbia sollevato ad una maggiore altezza di dottrina. Proporranno Obbesio, sottile ingegno e penetrante, che se ne valse pure assai. Ma, tolto che il condusse all'ateismo e ad un sistema di politica mostruoso ne' suoi principj ed inutile nella pratica, a qual' altra cosa possono essi mostrare, che questa il conducesse; la quale cosa potesse pure un poco contribuire al progresso delle scienze? Hanno forse le frivole sofistiche obbiezioni, ch' egli fece al Boyle ed al Vallis, contribuito molto agli avanzamenti della fisica e della matematica? E stando anche nella politica, se questa si vuole essere stata il suo principale studio, chi oserebbe paragonare il suo empio Leviatan, rispetto all' utilità, che ne può derivare nel regolamento della società, col trattato *de jure belli & pacis* di Ugone Grozio, che tanto fu lontano dall' incredulità, quanto il dimostra il suo libro della verità della Religion Cristiana? Lo stesso dee dirsi del Neuton, che giunse al sommo delle naturali scienze; nè per giugnervi fu ajutato e sospinto da quella licenza, che niun freno vuole soffrire di

Reli-

Religione: mentre questa licenza nè al Collins, nè a' suoi seguaci ha mai potuto dare tanto di lena e di forza, che portati gli abbia, quando anche tutte insieme si mettessero le cose loro, ad accrescere le scienze di quanto potesse uguagliare il valore di una sola delle proposizioni, o dell' esperienze del Neuton.

Ho veduto e poeti ed altri leggiadri scrittori moderni, grandi promulgatori della libertà di pensare. Ma no, che le loro carte non arrivano ancora ad oscurare le glorie d' un Corneille, d' un Racine, d' un Bossuet, d' un Fenelon. Milton avea Religione: mostrino essi un poema epico, parto d' un libero pensatore, della forza e della sublimità del paradiso perduto, anche tradotto in prosa.

Dalle quali cose è lecito comprendere, ch' in vano si vanta l' incredulità d' essere in particolare nodo stretta colla perfezione delle scienze; contuttochè ad alcuni paja, che ne' secoli più scienziati si diffonda quella più largamente. Imperocchè veggiamo, che gli uomini, da' quali hanno l' età colte ricevuto il lor maggiore splendore, seppero col rispetto e colla sommissione dovuta alla Religione congiugnere tutto quell' estro e quel vigore di spirito, che si richiedea per promuovere gloriosamente le buone arti, e stendere i limiti delle scienze.

Gli Autori, che hanno il più promosse le scienze e l'arti, non si sono valuti di costesta licenza.

E per trattenerci alquanto più nella considerazione della filosofia, siccome quella, che più si confà al nostro proposito, mi si para innanti un riflesso quanto semplice, altrettanto valevole a confermare coll' autorità dell' esperienza il sensatissimo detto sopra riferito del Bacone, che, se può la filosofia gustata leggermente allontanare talvolta dalla Religione, pure una profonda intelligenza della medesima naturalmente l' uomo a questa riconduce. Il riflesso è questo, che, se da' progressi, che si fanno nella filosofia, si ha da giudicare del buon uso della facoltà di pensare, non potranno negare gl' increduli, che ottimo uso non abbiano fatto nelle cose filosofiche di questa facoltà e 'l Bacone stesso e Galileo e Cartesio e Gassendo e Boyle e Pascal e Neuton e Bernulli, che di tanti stupendi ritrovati hanno arricchita la filosofia. Dal che si può subito

ſubito in primo luogo comprendere, che la libertà di penſare, che fa i filoſofi, non ha che fare colla licenza del penſare, che conduce all' incredulità; poichè da queſta furono que' primi lumi della filoſofia lontaniſſimi, e della verità ed autorità della rivelazione viſſero perſuaſi altamente. Ed in ſecondo luogo, il che più importa per dichiarazione del vero, vengano gl' increduli ora a paragonare col Galileo un Giulio Ceſare Cremonino, o qualche altro filoſofo di ſimil tempra, e vedano, ſe non hanno le ſcienze ricevuto aſſai più d' ingrandimento dal ſapiente Toſco, che dal Filoſofo Peripatetico, il quale con tutta la licenza, che ſi ſuppone, ch' egli ſi concedeſſe contro la Religione, non mai volle acconſentire di accoſtare l' occhio al canocchiale del Galileo, per non venire aſtretto a dover confeſſare la corruttibilità de' Cieli. Chì eſercitò maggiore la forza dell' ingegno ed il vigore del penſare a profitto delle ſcienze, o il Verulamio, che in tutte moſtrò la diritta via, che conduce a nuove ed utili e veraci cognizioni, o l' incredulo Bayle, che, con ſofiſtico talento reggendo un ſottiliſſimo ingegno, teſe in ogni parte inſidie al vero, proccurando, ovunque potè, di ſpegnerne ogni raggio, e dilettoſſi nel vedere gli altrui ingegni avvolti ne' tortuoſi labirinti delle ſue dubitazioni e difficoltà ſmarrire la via e rimanerſi nell' oſcurità e nella confuſione, quanto Bacone ſarebbeſi dilettato d' un qualche nuovo progreſſo dell' intendimento umano nella conoſcenza del vero. Potrà forſe, volendoſi per noi ſeguitare il paragone, il licenzioſo Collins reggere a confronto del Paſcal? quale inſigne ſcoperta, quale utile ritrovamento ha mai fatto il primo? Fu egli di grande ingegno, il concedo. Ma ſe la licenza del penſare in un sì bello ingegno niente produſſe di grandioſo a vantaggio delle ſcienze, laddove ſenza quella altri begl' ingegni hanno dato maraviglioſe prove di ſtraordinario profitto; che frutto ſe ne può ſperare mai? e chi ſarà mai tanto buono a perſuaderſi, che ſia queſta licenza neceſſaria per la perfezione delle ſcienze? Vorrei pure, che tra que' begli ſpiriti, che, per ſottrarre il mondo all' impero della Divinità, vanno celebrando la natura ed eſaggerandone l'occulte forze,

presentassero gl' increduli un solo, che tanto profondamente studiato abbia ed inteso la natura, quanto la studiò ed intese il Boyle. E appunto dalla profonda cognizione, che n' ebbe questo gran Fisico, pervenne a conoscere più chiaramente ed a convincersi altro non essere, fuorchè una vana chimera quell' oscura, incognita, inesplicabile natura, che fingesi animare e con occulte incomprensibili forze reggere ed animare l' universo; siccome egli dimostra in un trattato espressamente composto a questo fine. Tre chiarissimi scrittori, Pascal, di cui già si è detto abbastanza, Nicole nell' *arte di pensare*, opera più degna del maturo senno dell' Autore de' saggi di morale, che del focoso impeto d' Arnaldo, e Malebranchio hanno, com' era ben dovere, biasimato altamente il Montagne, uno de' più insigni promulgatori della licenza del pensare; che però si sono concitati contro non pochi de' moderni increduli, dall' invettive de' quali non ha potuto ripararli la celebrità del loro nome. Ma, con buona pace di questi, chiunque vorrà imparare a conoscere con frutto l' uomo, per emendare i proprj difetti, e non semplicemente per divertirsi e ridere de' difetti altrui, potrà in gran parte questa cognizione aver sì dall' arte di pensare, che da' saggi di morale, e non mai dal libro di Montagne: e quanto al Malebranchio, quando altra lode non gli si voglia concedere, che quella, che non gli hanno negata i suoi più dichiarati avversarj, di aver maravigliosamente scoperti gli errori de' sensi e dell' immaginazione, si troverà sempre, che ha fatto una cosa grandemente vantaggiosa, simile a cui niuna ne ha fatto il Montagne. Nè tra le visioni, che alcuni hanno rimproverato al primo, niuna dovrà sembrare ad un uomo di senno così stravagante, come quella, che nel secondo tanto diletta gl' increduli, quando egli s' immagina di sentire i discorsi della sua gatta, che si compiace di veder l' uomo fatto per servirla ed accarezzarla. Del celebre Gio. Bernulli riporterò ciò che scrive nel suo elogio uno de' più grandi uomini di questo secolo „ Professò egli sinceramente la Religione. Si sono tra le sue „ carte trovate delle prove in iscritto de' suoi sentimenti verso „ di quella. Si dee accrescere col suo nome la lista degli

Il Sig. D'Alembert.

„ uomini

„ uomini grandi, che l'hanno riguardata, come l'opera di Dio:
„ lista, che dee fare impressione, anche prima dell'esame, sugli
„ spiriti migliori, e sufficiente almeno a confondere quella folla
„ di congiurati imbelli nemici di alquante verità necessarie
„ agli uomini, che Pascal ha difese, che Neuton credea, e
„ che Cartesio ha rispettate „ Avranno da fare assai gl' increduli nel cercare tra' loro Eroi un nome, che uguagliar possa la celebrità di questo, ed anche stenteranno a poterne raccogliere tanti, che col numero almeno arrivino a bilanciarla.

I metodi de' più eccellenti Filosofi, benchè diversi, vanno tutti a riferirsi in un termine comune, ch'è la prima fondamentale verità della Religione.

Nè quì voglio lasciar luogo al sospetto, che potrebbe per avventura nascere in mente di taluno, che quella propensione e quell' affetto per la Religione, che scorto abbiamo in quegli uomini grandi, dall' educazione e da altre cagioni procedesse più, che dalla loro filosofia, la quale, scorgendosi tanto dissimile in molti di loro, è difficile il pensare, che ad un medesimo termine, cioè alla Religione, per vie tanto diverse condurli potesse in ultimo. E per questo sospetto potrebbesi credere non sufficientemente provato per gli addotti esempi il detto di Bacone e forse neppure sufficientemente fondato. A dileguare però cotesta sospizione mi pare, che potrà bastare in questo luogo il rivolgere semplicemente l' occhio a' più famosi Filosofi, sì antichi, che moderni, a' quali debbe la filosofia i suoi maggiori accrescimenti. Batterono essi in vero strade assai diverse; ed in molte cose sono le loro opinioni discordanti ed opposte le une alle altre. Con tutto ciò perchè tutti i Filosofi hanno veduto una qualche parte del vero, non dee recar maraviglia, che per quella parte abbiano potuto portarsi ad un termine comune; e questo termine comune, a cui, dopo lunghi avvolgimenti e andamenti diversi, vengono finalmente a riferirsi, debbe per certo aversi in conto di un luminoso segnale della verità. Ora tra gli antichi Filosofi, de' quali rimangono le opere, portano il vanto Platone ed Aristotile, siccome tra'moderni Cartesio e Neuton. E quì parlo de' Filosofi Fondatori di Sette, che hanno dato corpo ed ordine alla filosofia con cercare di ridurre in un sistema l' università de' fenomeni, e legare in

 modo

modo particolare le varie parti della filosofia. A tutti è noto, quanto sieno diverse ed opposte le forme, o maniere di filosofare di que' celebri Autori. Pure chiunque vorrà seguire dirittamente l'ordine da essi tenuto, vedrassi condotto, come per diverse scale, alla medesima soglia, voglio dire, alla cognizione dell'esistenza di Dio e del suo impero sopra la natura, che è la prima verità e fondamentale, su cui sicuro e splendido s'alza l'augusto Tempio della Religione.

Della filosofia di Platone.

Platone dotato di sublime ingegno e vasto, disdegnando in certo modo la minuta investigazione delle cose particolari, stese, come da luogo eminente, ampio lo sguardo sulla struttura universale del mondo, ed osservando la maravigliosa varietà delle forme, ridotta per la virtù più mirabile ancora della proporzione e dell'ordine ad una semplicissima unità, pieno di stupore e di diletto si volse ad investigarne l'esemplare e l'archetipo nell'idea sempiterna di una mente sapientissima ed ottima. La bellezza e la bontà, che risplende in tutte le parti dell'Universo e nella simmetría del tutto, risvegliò, o per meglio dire, eccitò in Platone l'idea puramente intellettuale del bello e del buono, ed il mosse ad investigarne la prima e determinante ragione. Conobbe, che questa era fondata sull'ordine, e che l'ordine supponea una serie di rapporti, o di verità sempre le medesime, sempiterne ed immutabili. Queste eterne verità e puramente intellettuali gli parvero supporre la eternità delle idee, che sole possono essere il fondamento di que' rapporti, ne' quali consiste la verità obbiettiva delle cose; ma queste medesime idee suppongono altresì un intelletto eterno, della cui conoscenza sono elleno il termine, ed in cui venendosi a riunire indivisibilmente nell'indivisibile atto, con cui le comprende, formano la somma sapienza, che tutto sa, e la somma bellezza, che nella più perfetta unità racchiude l'infinita varietà di tutto il possibile. Da queste proprietà della mente suprema, in cui stanno indivisibilmente unite le idee universali, o le forme archetipe di tutte le cose astratte da qualsivoglia particolare soggetto, e sempre simili a se stesse, e nella quale per conseguenza sussistono ed hanno perpetuo essere ed immutabile

le

le verità eterne, argomentò saviamente Platone, quanto per natura la divina mente fosse dalla materia discosta e da tutto il corporeo complesso delle cose materiali, in cui niente può sussistere di universale, di perpetuo e costante e sempre simile a se stesso. Così la filosofia di Platone conducea la mente umana a formarsi di Dio un concetto magnifico ed ampio, ed a venerarlo, come Autore dell' Universo e come saggio e provido ed ottimo regolatore di tutte le cose; intorno a che tanto è chiara ed espressa la mente di Platone, che non accade in questo luogo doverne ragionare più ampiamente. Per questo i primi Dottori e Padri della Chiesa furono alla scuola Platonica più, che a tutte le altre, favorevoli. Per questo i Platonici della scuola Alessandrina, sorpresi dall' eccellenza della Dottrina Cristiana e da' maravigliosi lumi di sapienza, de' quali fu il Vangelo apportatore al Mondo, s' ingegnarono di volerne fare onore a Platone; nell' entusiasmo e fanatismo de' quali può meritamente la nostra Divina Religione gloriarsi dell' omaggio, che costretta fu di tributarle la filosofia, la più verace, se si riguarda la dottrina, ed insieme la più superba, se si riguarda l' opinione della sapienza, in cui furono i suoi Professori e Coltivatori. Per questo finalmente gli ultimi ristoratori della Platonica filosofia sì alti concetti spiegarono intorno a Dio ed alle cose Divine, mentre parecchi filosofi di scuola diversa furono sospetti d' ateismo e d'incredulità.

Della filosofia d' Aristotile.

Aristotile, uomo d' intendimento, quanto altri mai, acuto e penetrante, abbandonate le vie spaziose e sublimi, segnate dal Precettore, per diritto sentiere e stretto tutto intese ad internarsi nella considerazione dell' intima natura delle cose, a distinguere e indagare i varj principj, la cagione universale del moto e delle varie tendenze al moto delle diverse nature. In questa investigazione gli venne presto fatto di riconoscere la vanità e l' insufficienza del caso e della fortuna, e rivoltosi alla naturale necessità, tosto anche s' avvide, che questa neppure si potea intendere, senza ricorrere ad una prima cagion movente e determinante. Questa prima cagion movente conobbe egli dover essere di virtù infinita, e avendo per una

parte dimostrato, che niuna virtù infinita può essere inerente in un soggetto; e dall'altra parte, che niun corpo, neppure il Cielo, che tutti gli altri comprende, può essere infinito, argomentò da questo, che la prima cagion movente, siccome di virtù infinita, non potea essere una forza, una energía, una forma inerente in alcun soggetto corporeo. Il che altresì argomentò dall'immobilità richiesta alla prima cagion movente, questa essendo la sola, che nell'agire e nel muovere non soffre riazione. Così fu Aristotile condotto per suo progresso filosofico alla conoscenza di un primo movente incorporeo e separato affatto dalla materia, di virtù infinita, intelligente e d'intelligenza perfettissima, a cui soggetta essendo la natura corporea, e piegandosi a' pensieri e fini suoi, siccome il corpo in noi si muove ove l'anima si porta coll' affetto e col pensiero, tutta si muove e si aggira in ordine costante, perpetuo e bellissimo. Ben è vero, che Aristotile nello spiegare la natura della intelligenza suprema, le tolse la cognizione delle cose singolari, ch' egli stimò per un apparente, ma falso raziocinio, indegna d'una mente perfettissima, che le sue cognizioni non può ricevere dal di fuori; e le tolse parimente la libertà d'indifferenza, perchè, conoscendo questa mente il migliore, stimò, che il suo affetto e la sua azione dovesse a questa conoscenza essere perfettamente conforme, non distinguendo, siccome i caratteri di una perfetta libertà niente si oppongono ad una infinita sapienza e bontà. Ed in tal guisa Aristotile macchiò di alcuni errori la nozione della Divinità; ma ciò non fa, che non si possa a buona equità affermare, che la filosofia Peripatetica non meno, che la Platonica, conduce l'uomo a riconoscere l'esistenza d'un Dio, mente saggia e beata, incorporea per natura, separata dalla materia, di virtù infinita, e che presiede almeno al governo generale dell'Universo: che questi caratteri almanco conviene, che a Dio attribuisca chiunque vuole seguitare i principj d'Aristotile.

Della filosofia di Cartesio.

Cartesio, per lungo esercizio assuefatta la mente alla chiarezza e semplicità dell'idee matematiche, avendo trovata la filosofia involta nelle tenebre delle forme sostanziali e delle

qualità

qualità occulte, concepì il nobile disegno di trarla alla luce col ridurla a principj chiari ed intelligibili. Dimostrò felicemente la verità di questo pensiero dell' immortale Galileo, in cui si contiene tutto il fondamento della filosofia meccanica, che *il rappresentarsi un corpo sotto un aspetto, e di lì a poco sotto un altro differente assai, possa seguire per una semplice trasposizione di parti, senza corrompere, o generar nulla di nuovo: perchè di simili metamorfosi ne vediamo noi tutto il giorno*. Aggiunse a questo pensiero nuova luce e maggior fermezza col distinguere nelle qualità, che si chiamano sensibili, l' affezione, o sensazione propria dell'animo dalla meccanica disposizione del corpo, valevole ad eccitarla per mezzo dell' impressione fatta sui sensi. Epperò tutte le mutazioni de' corpi e tutti i fenomeni, onde sono queste accompagnate, ridusse ad un semplice cangiamento di grandezza, di figura e di moto nelle parti d' una materia omogenea. Di più osservando, che l'idea del solido geometrico è per se stessa perfettamente determinata, e che rappresenta una cosa, che sta da se, e parendogli vera quella ragione, per cui S. Tommaso medesimo riconobbe l' impossibilità della compenetrazione delle dimensioni, conchiuse, che lo steso determinato per le sue tre dimensioni fosse sostanza, nè solo sostanza, ma corpo per l' impenetrabilità, che trae seco necessariamente lo steso. Per la qual cosa venendosi a riunire, come in un medesimo punto, il progresso metafisico e il fisico della di lui filosofia, non altre proprietà soffrì nella materia, che quelle, che dipendono dall' idea dello steso, impenetrabilità, figura, divisibilità, mobilità; nè volle, che di altre qualità, virtù, o potenze potesse la materia vestirsi, fuor sol di quelle, che originate vengono dalla mole, figura, moto e sito delle particelle, in cui è divisibile. Quindi, ridotte tutte le prerogative della materia alla semplice capacità di ricevere il moto, le tolse non solo l' attività del pensiero e le altre affezioni proprie dell'animo, ma ancora la facoltà, o virtù producitrice del moto; onde dall'azione di Dio dovette per necessità ripetere e la prima origine e la conservazione perpetua del moto e le leggi, per cui nell' urto de' corpi si distribuisce; leggi, ch' egli fu il

Dial. 1. pag. 46. Padova 1744.

primo

primo ad investigare, e 'l cui scoprimento si debbe alla facilità, ch' egli diede altrui di correggere gli sbagli, che prese nel determinarle.

Della filosofia di Neuton.

Neuton, il cui nome è già da gran tempo in possesso di comprendere una lode superiore a qualsivoglia elogio, impiegò la profonda mente, e 'l forte acume dell' incomparabile ingegno dirizzò ad investigare nella osservazione de' fenomeni le forze della natura, a ridurne le leggi ad esatta misura, a distinguere gli elementi del loro accrescimento e della diminuzione. Lasciate pertanto da parte le ipotesi puramente arbitrarie, indegne di occupare la sagacità de' Filosofi, per via di sensata e soda analogía concluse la gravità essere una forza equabilmente sparsa in tutte le parti della materia, e perciò proporzionale sempre alla massa de' corpi, e lasciando indietro altresì ogni questione intorno alla natura, o cagion prossima e deteminata di questa virtù, e supponendo, che nello spandersi diminuisca nella stessa proporzione, che si vanno i quadrati delle distanze aumentando, trovò, che una tale forza dal globo terraqueo diffondendosi per l'ampia vastità dell'orbe lunare, ivi giunta che fosse, tanto le rimanea di potere, quanto si richiedeva per frenar l' impeto, con cui tende la Luna a discostarsi dal centro, e piegarla verso la terra e ricondurla in perenne giro intorno ad essa. E quella stessa forza, in quanto si propaga dal Sole e si va nella immensità degli spazj celesti dilatando, non solo trovò, ch' era per la stessa ragione valevole a tener sospesi i Pianeti nell'orbite loro, ma che inoltre sì maravigliosamente concordava coll' osservazione de' fenomeni il modo della sua azione matematicamente determinato, che più celere per quella dovea essere il corso de' Pianeti più vicini al Sole, ed in ogni orbita serbarsi l' uguaglianza fra le aree descritte in tempi eguali, e nelle diverse orbite passar tra i cubi delle distanze la stessa ragion, che v' ha tra i quadrati delle periodiche rivoluzioni. Così ridusse a principio certo e regolato la figura degli Astri, la turbazione e l' apparente irregolarità cagionata ne' loro movimenti nel lor maggiore accostamento. Così fu spiegato il vario regolare ordine del flusso e riflusso del mare; e così fu trovato il

il modo di ridurre a legge uniforme colla ſcorta delle oſſervazioni i difformi ed oppoſti corſi delle Comete. Ma tutto queſto sì bello e sì luminoſo progreſſo ſuppone, oltre alla forza della gravità, qualunque ella ſi ſia, un'altra forza, che per eſtrinſeco impulſo abbia impreſſo a' Pianeti un movimento determinato in una determinata diſtanza dal centro e ſecondo una determinata direzione. E queſta forza in uno ſpazio voto, o pieno di materia non reſiſtente non ſi può attribuire alla materia, o ad alcuno de' corpi, che compongono l'Univerſo. Quindi Neuton parlando de' Pianeti: *Perſeverabunt quidem in orbibus ſuis per leges gravitatis, ſed regularem orbium ſitum primitus acquirere per leges haſce minime potuerunt*. E ſiccome Carteſio, credendo potere acconciamente ſpiegare per opera de' vortici i movimenti de' corpi Celeſti, fu obbligato finalmente di ricorrere ad un principio non meccanico, ma immateriale, onnipoſſente, intelligente e libero, come alla primaria cagione del movimento impreſſo a' vortici; Neuton, rigettati i vortici, come poco conformi alle leggi della circolazione de' corpi Celeſti, e colla forza della gravità non potendo ſupplire, ſe non in parte, all' operazione dal Carteſio attribuita a' vortici, tolti queſti di mezzo, volle, che a' Pianeti, per iſpingerli, ſi applicaſſe immediatamente quella forza immeccanica, che Carteſio applicò a' vortici, e da quella pertanto riceveſſero i Pianeti determinazione, regolarità ed ordine ne' loro corſi: *Et hi omnes motus regulares originem non habent ex cauſis mechanicis*. Con che non eſcluſe, come ſi vede, il meccaniſmo, come cagion proſſima della gravità, mentre il contrario profeſsò in molti luoghi, ma ſoltanto come cagione del determinato corſo de' Pianeti e delle Comete per orbite tanto diſſimili in direzioni sì varie ed anche contrarie. Onde concluſe: *Elegantiſſima haecce Solis, Planetarum & Cometarum compages nonniſi conſilio & dominio Entis intelligentis & potentis oriri potuit*.

Collo ſteſſo ſentimento diſſe il Cotes, quel portentoſo ingegno, i cui primi voli fecero ſtupire il Neuton, che ſi compiacque in riconoſcere e confeſſare, che ſarebbe ſtato da lui ſuperato, ſe viſſuto aveſſe: *Neutiquam profecto potuit oriri mundus*,

Praef. in edit. ſec. &c.

dus, pulcherrima formarum & motuum varietate diſtinctus, niſi ex liberrima voluntate cuncta providentis & gubernantis Dei. Ex hoc igitur fonte promanarunt illæ omnes, quæ dicuntur naturæ leges: in quibus multa ſane ſapientiſſimi conſilii, nulla neceſſitatis apparent veſtigia. Lo ſteſſo ha da dirſi del Mac-Laurin, di cui viene ſcritto nella vita di lui, che ſta in fronte all' opera ſua delle *ſcoperte del Neuton ec.* tradotta in Franzeſe: *che non era meno ardente nella difeſa della Religion rivelata, la quale intraprendea con calore, ogni qualvolta la ſentiva combattuta, ſia nella converſazione, per modo di diſcorſo, ſia in que' libri pernicioſi, che non hanno meno contribuito a corrompere il guſto, che i coſtumi*. Lo ſteſſo di molti altri glorioſi promotori delle ſcienze, i quali moſtreranno ſempre ad evidenza ne' loro progreſſi la verità della ſentenza di Bacone, che la filoſofia ſtudiata profondamente conduce alla Religione, e la vanità della pretenſione del Collins, che per lo avanzamento delle ſcienze ſi richieda quella licenza, ch'egli ſi prende a ſoſtenere.

Di Leibnizio.

Che ſe a taluno faceſſe maraviglia, ch' io non abbia fin' ora fatto motto del celebre rivale di Neuton, la cui filoſofia è anch' eſſa ſalita in sì alto grido; dirò ſemplicemente ciò, che ho udito ricordare ſpeſſe volte da chi potea eſſerne informato, eſſer coſa molto dubbia, ſe i ſentimenti di Leibnizio foſſero conformi a quelli, che ſtanno eſpoſti nella filoſofia, che vanta il di lui nome. Diceſi, ch' egli ſi dilettaſſe di riſuſcitare il coſtume antico di comporre ſcritti, altri *acroamatici*, altri *eſoterici*. E ſi ſa, che il Volfio ebbe a male, che il Pfaffio divolgaſſe una lettera di Leibnizio, in cui o ſeriamente, o per giuoco moſtrava di maravigliarſi, che il mondo non ſi foſſe per anco accorto, che il ſiſtema da lui propoſto nella ſua Teodicea altro non era, che uno ſcherzo per far prova del ſuo ingegno. Era inoltre Leibnizio inchinevole anzi che nò alla diſputa: nè è fuor di ragione il penſare, che chi ama contendere, ama anche di vincere. Ed in queſto ſi vede, che non tralaſciava le ſottigliezze, che il ſuo ingegno ad ogni uopo gli ſomminiſtrava in gran copia. Se non pareſſe troppo ardito un qualunque paragone tra i Monarchi

ed

ed i Filosofi, tra le guerre di quelli e le dispute di questi, si troverebbe per avventura una qualche analogía nel carattere de' due Eroi, che nel Settentrione contesero della gloria del Regno e dell' armi, con quello di que' due insigni pure Settentrionali filosofi, che nella Repubblica delle scienze il primato si disputarono; ed apparirebbe, che al talento dell' Inglese filosofo più si accostava il grave maestoso carattere del Moscovita Legislatore, che direttamente amava le opere grandi, che si traggono in seguito la lode e la gloria; e che al genio ardente, voglioso ed intrepido dell' Alessandro Suedese, il quale pare, si portasse direttamente alla gloria, che nasce dall' imprese grandi, più si conformava l' indole del celebratissimo Tedesco Enciclopedista.

Della filosofia Volfiana.

Comunque però siasi de' sentimenti non abbastanza palesi di Leibnizio, se della filosofia di lui si dee giudicare da quella, ch' è stata con grandissima fatica e lode non minore promossa ed illustrata dal Volfio, basta scorrere la sottile sua opera della Teología naturale, per rimaner convinto appieno, che il sistema Leibniziano, o Volfiano, che si voglia dire, va a terminare in fine alla cognizione dell' esistenza d' un Dio sapientissimo, Autore dell' universo. Per lo principio di contraddizione si prova in quella filosofia la possibilità, o non ripugnanza intrinseca d' una somma ed assolutamente infinita perfezione. E posta questa non ripugnanza, si fa in quella vedere, come rimane vittorioso e per lo stesso principio pienamente dimostrativo l' argomento di Cartesio, o per meglio dire, di S. Anselmo nel concludere, che Dio esiste per questo, che l' esistenza è contenuta nell' idea di lui, come Ente sommamente perfetto. Il principio poi della ragion sufficiente conduce ad una prima cagion determinante, la quale in quel sistema altra non può essere, che una mente infinita, che tra gl' infiniti mondi ugualmente possibili per lo principio di contraddizione, per ragione di sapienza determini il più perfetto all' esistenza.

Così o si voglia con Platone andare spaziando per le luminose vie dell' ordine e del bello, o si seguiti l' erto sentiero e stretto, battuto da Aristotile nell' indagazione de' principj

 natu-

naturali, o si vadano congegnando con Cartesio tutte le possibili combinazioni del meccanismo; o col saggiatore di Neuton si ponderino le forze moventi per adattarle a' fenomeni con peso e misura secondo la quantità degli effetti; o si vada dietro a Leibnizio applicando ad ogni soggetto, secondo che conviene, ora il principio di contraddizione, or quello della ragion sufficiente: chiunque vorrà in un qualunque di que' sistemi profondamente internarsi, si troverà costretto di riconoscere l'esistenza d'un Ente Supremo d'infinita Sapienza e Virtù, o come intellettuale necessaria Sede di quelle idee sempiterne ed archetipe, in cui si contiene la necessaria possibilità delle cose, ed in cui sussistono le verità eterne ed immutabili: O come primo movente, epperò movente di virtù infinita, movente per intelligenza, movente senza patire da ciò, che muove, uno, indivisibile, immobile, separato dalla materia: O come unica cagione del movimento locale, che dalla materia tutta inerte non potrebbe sortir giammai: O come natura, in cui l'esistenza è necessaria per la necessaria connessione, che v'ha tra l'idea di quella e l'attuale esistenza: O come unico possibile dispositore dell'ordine, che regna nell'universo: O finalmente, come primo Ente solo determinato ad esistere per lo principio di contraddizione, e primo determinante di tutto ciò, che ha da esser determinato per lo principio della ragion sufficiente.

Argomento in favor della Religione, preso dalle convenienze e dalle discrepanze delle varie filosofie.

Egli è ben vero, che, dopochè gl' intelletti umani sono stati per quelle varie strade quasi a termine comune condotti a questa verità fondamentale della Religione, non tarderanno a disunirsi di nuovo, se vorranno seguir la sola scorta della ragione nell' investigare i disegni e le operazioni della Divinità. Ma siccome per questo appunto, che li principj più sodi del ragionamento, adoperati ne' varj sistemi di filosofia tutti si riuniscono in istabilire quella verità, ch' è fondamento della Religione, e posta la quale, diventa questa necessaria, si rende manifesto, che vi ha dunque una Religion verace, che ha da condurre l'uomo a Dio; così le discrepanze, che le varie sorte di filosofia introducono nella dottrina delle cose divine, dimostrano con pari evidenza, che non può la Reli-

gione

gione esser lavoro della filosofia, e che alla ragione s' appartiene il cercarla, ove fu da Dio stabilita, e non il volerne architettare l' edifizio sull' idee di un qualunque filosofico sistema.

Argomento in favor della Religione, preso dal concetto, in cui fu tenuta dagli uomini sommi nell' età colte.

Se vuolsi pertanto, che dall' opinione e dal concetto, in cui è tenuta la Religione ne' secoli più abbondanti di dottrina e di lettere, si misuri la stima, che le si debbe, io a ciò consentirò volentieri, ma con questa condizione, ch' è giusta e convenientissima, che si riguardi al giudizio comune degli ottimi e non o al privato di pochi tra quegli Scrittori, che per altro meritano lode, o al pur troppo diffuso di que' molti, a cui si dee in gran parte attribuire la depravazione, in cui sogliono i migliori secoli degenerare prestamente. E siccome, al dir di Cicerone, il giudizio della natura, o sia la naturale inclinazione e 'l genio proprio della natura umana non si può meglio ravvisar, che in quelle cose, a cui sogliono portarsi gli uomini, ne' quali più chiara risplende la bontà della natura; così pare, che il giudizio della filosofia, riguardo alla Religione, debba cercarsi nel comune sentimento de' migliori tra' filosofi, e che, se la filosofia potesse ella stessa mandar fuori la voce e formar parole, quelle userebbe al certo, ch' essa pose in bocca de' suoi più segnalati allievi. Io dico però, che tanto è lontano, che debbasi avere in luogo di sinistro augurio alla Religione il veder, che nemici sogliono esserle que' tempi, ne' quali più pregiata sembra, che sia la letteratura e la filosofia, che anzi presso le persone di sano intendimento debbe per questo ella salire in maggior grado di stima e di riputazione. Imperocchè tra' suoi avversarj pressochè niuno si può contare tra quelli, a' quali debbono le scienze il lor ingrandimento; che anzi si pregiano questi d' inchinarle riverenti l'onorata fronte. Nemici le sono per mal talento quelli, che per lo guasto lor talento nemici pure sono delle scienze e dell'arti: con questa differenza però, che riesce loro ben presto di fare il male, che non intendono di fare contro il buon gusto e l' ottimo stato delle scienze, e che in vano si affaticano in quello, che contro la Religione intendono di fare, mentre sussiste essa, ed infranti cadono a' suoi piedi quegli strali, nè sente que' colpi, sotto cui scossi tosto rimangono ed abbattuti

 i più

i più ſaldi lavori dell'ingegno umano. Alla Religione rimangono ſempre uniti e gli eccellenti ſpiriti, che la ragione hanno coltivata da vero, ed il più degli uomini, ne' quali il naturale ſenno non è ſtato ancora per male regolata iſtituzione guaſto e ſconcertato.

Fu dunque ſaviſſima e ben degna d'un vero Legislatore della filoſofia, quale viene a buona equità celebrato il Bacone, quella ſentenza di lui, confermata vieppiù dall'eſperienza de' ſecoli a lui poſteriori, che può bene un leggero guſto e come un ſuperficiale ſaggio di filoſofia, rendere gli uomini inchinevoli alla licenza del penſare ed all' incredulità; ma che una ſoda e profonda cognizione e 'l metodico ſtudio di quella nobiliſſima ſcienza ha toſto forza di ritrargli alla Religione. E certamente, ſe vorremo richiamare il penſiero a quegl' Idoli diſtinti ſopra dallo ſteſſo Bacone, i quali col falſo lor lume tolgono all' umana mente il conoſcimento del vero, ſarà facile il vedere, qualmente una ſuperficiale coltura non ſolo non vale a rimuoverli, o diminuirne la forza; ma che per l' oppoſto li moltiplica e più ingannevoli ne rende le illuſioni.

Tre principj delle umane illuſioni e degli errori.

Siamo, ſiccome uomini, ſoggetti ad errare, perchè ſiamo troppo pronti a formare i noſtri giudizj ſu nozioni non baſtevolmente determinate e riconoſciute. E di queſta prontezza tre ſono le principali cagioni, la naturale impazienza della mente umana, a cui rincreſce la ſtentata e nojoſa applicazione di un lento, circoſpetto e lungo eſame; la naturale preſunzione, per cui ci diamo facilmente a credere, che, quanto ſappiamo, baſti, perchè poſſiamo ſicuramente giudicare delle coſe ſteſſe, che non ſappiamo; e l' affetto, il quale in due maniere ci inganna; o perchè facilmente ci perſuadiamo eſſer vero ciò, che noi deſideriamo; mentre, il giudizio non eſſendo altro, che l' acquetamento dello ſpirito ad una propoſta, troppo è naturale, ch' egli s' acquieti in ciò, che gli piace: ſenza che la concordia della perſuaſione coll' affetto toglie ogni anſietà allo ſpirito ed il pone in placida quiete: nell' altra maniera ſiamo ingannati dall' affetto, quando avviene, che, ſebbene, conſiderando le coſe in ſe ſteſſe, non ſiamo

mo più propenſi per l' una parte , che per l' altra ; ci pare nondimeno, che, giudicando più a favore dell' una, che dell' altra parte, ſiamo per averne maggior plauſo e riputazione.

Ora venendo al particolare della Religione , eſaminiamo colla maggior brevità, che far ſi potrà, ſe gl' increduli, che della noſtra credenza ſi ridono e ne rimproverano tutti gl' inganni della prevenzione e di una ſciocca credulità , non ſono eſſi più, che noi , eſpoſti ad ogni ſorta di ree e fallaci impreſſioni.

Nel giudicar della Religione non ſi può eſcludere l' affetto ad eſſa favorevole, o avverſo.

E per dire in prima dell' affetto , che in guiſa di vetro, che obbliquamente riceve le immagini delle coſe, quelle altera più d' ogni altra cagione e le ſparge di fallaci colori e luſinghieri, non occorre, che gl' increduli ſi penſino di voler dar ad intendere al mondo, che niun luogo hanno eſſi dato alla paſſione ed all' affetto nell'eſame, che ſi ſono propoſti di fare della Religione , e nel giudizio , che ne hanno portato in ſeguito : che queſto al certo nol perſuaderanno mai a chiunque abbia un poco di conoſcenza e di pratica del cuore umano , nè ſia del tutto privo di ſenſo e di accorgimento. Troppo maggiori ſono e preſenti e premuroſi gl' intereſſi, che l' uomo richiamano del continuo al penſiero della Religione, perchè egli poſſa o dimenticarla del tutto, o riguardarla con tranquillità e indifferenza. Troppo naturale per l' una parte è in noi il timore della morte e delle conſeguenze della morte; troppo vivo l' amor della libertà. La Religione per altra parte preſcrive una regola di vita non dura, ma ſevera, ed allo ſpirito richiamando di continuo la triſta ricordazione del punto eſtremo , in quello gli addita una futura eternità, e nello ſteſſo tempo , che promette grandioſe ricompenſe alla virtù, minaccioſa ſi moſtra ed ineſorabile contro il vizio. A queſta viſta non può a meno, che non ſi deſtino e tutti vivamente non ſi commuovano gli affetti dell' uomo. E perciò non può eſſere , che nel voler giudicare della Religione non intervenga qualche affetto o favorevole , che inchini ad abbracciarla come vera, o avverſo, che muova a rigettarla come falſa. Giacchè dunque non poſſiamo in queſt' eſame e nel giudizio, che viene appreſſo, ſpogliarci d' ogni affetto, conſide-

siderіamo, da qual principio può farsi l'affetto alla Religione o favorevole, o avverso.

L' amor dell' onesto veste la Religione della sembianza d' un bene onesto, utile, e dilettevole.

Qualunque uomo vive persuaso della bellezza ed onestà intrinseca della virtù, che non estima cosa per se stessa moralmente indifferente il tradire un amico per un qualche progetto di ambizione, il violare la fede, calunniare il rivale, adulare il potente, ed altre sì fatte cose; quegli dee per necessità essere inchinevole alla Religione. Imperocchè verso lui veste la Religione il carattere di un bene utile, onesto e dilettevole. L' utilità è manifesta in questo, che la Religione gli porge la speranza di acquistare colla pratica della virtù un premio grandissimo e proporzionato, anzi superiore di gran lunga alla fatica, ch' egli dee tollerare, resistendo agli importuni assalti della cupidigia, per praticarla costantemente. Per questo stesso poi, che la Religione apporta premio alla virtù, castigo al vizio, risplende in essa l'idea della giustizia, e per conseguenza l' onestà della virtù. Sicchè la Religione coll' incitare gli uomini colla considerazione del proprio utile loro alla virtù, veste essa per ciò stesso l'onorata forma della giustizia e della virtù. E' finalmente la Religion dilettevole, perchè alla bellezza della virtù aggiugne sodezza e stabilità. E' in vero la virtù amabile per se stessa: *virtus etiam in hoste posita delectat*. Ma non basta la vaghezza di quella per fare l' uomo compiutamente felice. I bisogni del corpo, gli affari della società, le cupidigie gli appresentano altri diletti, de' quali è pure assai rincrescevole doversi privare del continuo, ed a' quali non si può talvolta soddisfare senza dipartirsi dalla virtù. Allora poca forza può aver la bellezza di essa, per ritenere un animo sollecitato a seguire altri diletti per l'amore, che lo spinge alla felicità. Ma venendo la Religione a strignersi colla virtù, rende buona quella, che sola era bella, e fa, che l' amore stesso della felicità da' disonesti diletti ritragga l' animo alla virtù, siccome ad un mezzo necessario e sicuro per ottenerla, e l' empie di questo giocondissimo pensiero, che non può la beatitudine andar disgiunta dalla perfezione dell' uomo, e che la via per giugnere alla felicità si è lo incamminarsi in questa vita per la strada della virtù alla perfezione.

Per

Dall'affetto alla virtù nasce l'affetto alla Religione.

Per la qual cosa saggiamente Platone in quel suo bellissimo Dialogo intitolato il Fedone, in cui pare, ch' egli siasi proposto di lasciare espresse al vivo l' interne bellezze dell'anima di Socrate, ed isvelare la maravigliosa sapienza di lui, e la vera idea esporre del suo filosofare, mostra chiaramente, come dal grande amor per la virtù e la giustizia nacque in lui un affetto vivissimo verso la Religione, che il sospinse a rintracciarla del continuo con ogni studio; nella quale investigazione gli riuscì di rinvenire molte cose conformi al vero, cioè di penetrare i veri e saldi fondamenti della Religion naturale; di riconoscere l' insufficienza di questa e 'l bisogno, che hanno gli uomini d' esser come istoricamente instrutti delle cose alla Religione appartenenti; di far nella Religion popolare de' Greci un sagace opportuno discernimento tra le circostanze favolose di certi racconti, circostanze introdotte da' Poeti per vaghezza di piacere, da' Legislatori per fini politici, dalla superstizione e leggerezza del popolo, e tra il fondo e la sostanza de' racconti stessi, su' quali era fondata la Religion popolare; i quali, siccome di loro natura convenientissimi, poteano esser venuti da qualche antica tradizione, vera nella sua origine, deturpata in progresso di tempo: finalmente riguardo alle cose necessarie da sapersi, ed a cui pure non può l' umana intelligenza giugnere per se stessa, mostra Socrate un vivo desiderio, anzi sembra presagire, che siano per esserne gli uomini con una qualche Divina parola, o manifestazione accertati.

Sentimenti di Socrate sulle verità fondamentali della Religione.

Socrate adunque, disputando in quel Dialogo in favor dell' immortalità dell' animo, ne apporta ragioni, le quali, se non sono dimostrativamente concludenti, sono però tali, che, purgate di certe false nozioni e ridotte a' loro veri principj, possono diventare più che verisimili; e di quelle appagatosi, soggiugne per maggior confermazione, *che, se la morte fosse scioglimento del tutto, per certo farebbono i malvagi guadagno, liberandosi coll' animo e dal corpo e dalla malvagità loro. Ma ora parendo, che l' anima sia immortale, non resterà da' mali scampo niuno, nè salute, se non che la si faccia ottima e prudentissima: conciossiachè non porti l' anima seco, andando agli inferi, fuorchè l' am-*

Fedone, trad. di Dardi Bembo p 125.

l' ammaestramento e l' educazione . Si fa quindi a riportare le tradizioni della Religion popolare , nelle quali però sotto le invenzioni de'Poeti si possono ravvisare i primi lineamenti del vero, che loro servì di fondamento intorno alle particolarità dello stato futuro delle anime , raccogliendo le cose più conformi al buon senso , e trapassando le più grossolane superstiziose opinioni credute dal volgo . Ma veggendo , che rispetto alle particolarità , ch'egli stesso riporta, non può la ragione per se sola portarne sicuro e fermo giudizio, avverte, che in vero non debbe un uomo di sana mente affermare, che *queste cose al tutto se ne stiano così , come le ha discorse* ; ma pur tenendo per certi i premj e le pene della vita avvenire, conclude, che si ha da stimare, che o quelle siano, o altre a quelle consimili ed equivalenti sì intorno agli animi nostri in se stessi , e sì rispetto alle loro abitazioni . E per questa cagione con maravigliosa efficacia riaccende negli animi de' suoi amici e fedeli discepoli quella speranza, ond' egli era tutto acceso, e che dolce gli rendea e soave l' aspetto della vicina morte, che debba per quella far passaggio ad uno stato di felicità chiunque avrà dispregiati i piaceri del corpo , e quegli avrà seguito studiosamente , che apporta l' addottrinamento dell' animo, proccurando di adornarlo non con ornamenti stranieri , ma cogli ornamenti proprj di lui, colla temperanza, colla giustizia, colla fortezza, colla liberalità, colla verità.

p. 131.

Argomenti della ferma persuasione di Socrate intorno alla futura felicità de' buoni.

Ed è ben degna d' osservazione in questo luogo l' alta persuasione, in cui vivea Socrate, della futura felicità degli uomini giusti: concioffiachè per quella fermo e costante resistette alle dolci premure, colle quali si sforzavano i suoi amici di persuadergli a non rifiutare que' compensi, che gli suggerivano per isfuggire la morte. Per togliere alla sua resistenza la taccia di ostinazione, quale potea sembrare, e di disprezzo delle loro generose offerte, anzi che sembrar costanza e magnanimità, si giustifica col dire, che, se non avesse stimato di dovere andare agli Dei buoni e saggi, poscia agli uomini morti, di questi migliori, che quì sono, cosa ingiusta creduto avrebbe di fare, non isdegnandosi contro la morte. Ed è ben da osservare

p. 72.

vare la cauta di lui circoſpezione in queſto giudizio: imperocchè a quegli uomini migliori dice ſolo, che ha ſperanza di andargli a ritrovare, ma che non ardiſce di affermarlo: Laddove, riſpetto agli Dei ſaggi e buoni, moſtra più ferma e più ſicura credenza, e poſitivamente dice di averlo per vero, quanto altra coſa teneſſe egli per vera. Onde ſe non vogliamo confondere il prudente Socratico metodo nella ricerca del vero colla ſtolta univerſale dubitazione degli Acatalettici, il che non parve a Cicerone informatiſſimo delle ſentenze Accademiche, di dover fare, dovremo con ogni certezza concludere, che, ſe Socrate non tenne per avventura l'immortalità dell'anime in conto d'una verità dimoſtrata con piena evidenza, non tralaſciò di abbracciarla e di preſtarle quel conſentimento, che nelle coſe ſpettanti al regolamento della vita ſi debbe ad una coſa ſommamente probabile, e che baſta per quietar l'animo e renderlo certo moralmente.

Eccellente regola di Socrate per la condotta dello ſpirito nella ricerca della Religione.

Socrate avrà ſenza dubbio fatto uſo della eccellente regola, ch'egli diede agli altri, e che fu da Platone regiſtrata in queſto ſteſſo Dialogo intorno all'inveſtigazione di sì fatte coſe, cioè ch'egli è di uomo ſoverchiamente traſcurato il non volerne indagare la verità ad ogni modo col porvi tutto lo ſtudio, ed il ceſſare dalla ricerca, innanzi che tutto ſia ſtato diligentemente diſaminato, e ſiaſi l'animo acquietato appieno: Eſſendochè in queſta inveſtigazione conviene ad ogni modo fare delle due coſe l'una, o apprendere e ritrovare, come egli ſi ſtia; o, ſe ciò è impoſſibile, appigliarſi alla ragione migliore e più forte, e ſopra queſta, quaſi ſopra una tavola, paſſare queſto tempeſtoſo mare: ſe pure non avviene, che poſſiamo trovarne una più ſicura ancora e più ferma, quale una qualche Divina parola, perchè ſu di eſſa, come ſopra nave, che non teme i perigli, trapaſſiamo felicemente le procelle di queſta vita. Ecco per tanto come in Socrate la virtù ſoſpigne l'animo ad abbracciarſi alla Religione, o per dir meglio, come la virtù ſteſſa cerca di ſtrignerſi alla Religione per averne, quaſi edera dalla robuſta quercia, ſoſtegno e ſtabilità. Dalla ſola Religione può la virtù trarre armi valevoli a ripararſi dall'inſidie del vizio, ed a ributtare gl'in-

p. 100.

 ſulti

ſulti delle cupidigie, perchè la Religione è il ſolo mezzo, per cui l' amor della virtù fa parte dell' amor di ſe ſteſſo: Laonde da lei ſola può l' uomo giuſto ricevere conſolazione nelle diſgrazie, conforto nell' avverſità, fermezza ne' pericoli, coſtanza contro le luſinghe de' piaceri, fortezza contro l' impeto dell' adirate paſſioni, pazienza nel tollerare l' ingiurie, magnanimità nel perdonare le offeſe.

L'Ateo di Bayle dovrebbe diſperarſi per la mancanza della Religione.

Per queſto dovrebbe il fantaſtico Ateo di Bayle diſperarſi nel veder la ſua virtù tutta doverſi reggere ſopra ſe ſteſſa. Si fa pur ſentire al cuore di lui queſta voce della natura, la quale quanto abbia di forza, il dimoſtra il gran numero de' Settatori, che acquiſtò ad Epicuro, ch' egli è pure uno ſtato miſerabile il dover ſempre mai contraſtare col proprio genio; il reprimere ſenza intermiſſione appetiti ſempre rinaſcenti e ſempre vigoroſi egualmente; il rifiutare profferte ampliſſime; l' esporſi a graviſſime diſgrazie; ſoſtener talvolta l' infamia ed i caſtighi dovuti all' ingiuſtizia: e tutto ciò, per ſeguire coſtante una virtù, che altro non ha di bene, che la bellezza dell' aſpetto; che non fa ſperare altro premio, che la propria approvazione, che dà a ſe ſteſſa; e che, dopo aver durato per tutto il corſo della vita ne' travagli e negli affanni, dee finire colla vita ſteſſa e perire in un totale annientamento. Chi potrà negare, che tali rifleſſi non ſieno valevoli a turbare almeno talvolta l' animo di quell' Ateo, che non è più, che uomo. Nella qual turbazione quanto egli non dovrebbe e confortarſi e ricrearſi, quando veniſſe a penetrare nella ſua mente, quale raggio di nuova ed inſolita luce, queſto lietiſſimo penſiere, che quella virtù e quell' oneſtà, della cui vaghezza egli ſi compiace, ben lungi dal ripugnare alla felicità, è la ſola via, che può condurlo a quella, che vi ha un Supremo Dio giuſtiſſimo e provvidentiſſimo, amator della virtù, a cui ſono cari quelli, che la profeſſano; che però non avrà da finire colla vita la virtù; ma che in altro ſtato riceverà il compimento e la perfezione nell' unione dell' animo a quel Dio Supremo, magnifico rimuneratore dell' opere giuſte e ſante, e ſevero punitore della colpa e del vizio.

Sup-

Suppongasi con Platone, Dial. 2. delle leggi, il perfetto giusto, ma riputato ingiusto per tutta la sua vita, e l'uomo ingiustissimo, ma riputato giusto; questo, colmo di premj e di onori; quello, straziato, battuto, tormentato, legato, senza che nè per l'infamia, nè per le cose, che la seguono, si rimuova dal suo proposito, e l'uno e l'altro in tale stato pervengano all'ultimo; lascio, che giudichi il naturale senso, quale dei due si ha da giudicare più fortunato e beato, se per l'uno e per l'altro la morte non è altro, che un placido sonno e perpetuo. Eppure l'Ateo di Bayle, che ama la virtù per la sua nativa bellezza, nè si contenta solo di vestirne l'immagine e di mandare innanzi come una cert'ombra di giustizia, per procacciarsi il favore degli altri, dovrebbe, se il caso fosse possibile, appigliarsi al primo stato, anzi che al secondo; ed a ciò fare dee al certo esser disposto ogni uomo veramente onesto: posta la qual cosa, vorrei, che dicessero gli increduli, se pensano, che l'amor di se stesso potesse rimaner pago della felicità, che può apportare la virtù sola senza appoggio alcuno della Religione in un caso di vita sì dolente e miserabile. Dal che si può manifestamente comprendere, come dall'affetto per la virtù nasce l'affetto verso la Religione, o per dir meglio, come lo stesso naturale amor della propria felicità rivolge alla Religione quell'affetto, che prima vien conceputo per la conoscenza del giusto e dell'onesto.

Se l'onestà non è nome vano, neppure è cosa vana la Religione.

Ora perchè si potesse dalla fermezza della virtù concludere la stabilità della Religione, si potrebbe dimostrare facilmente, se qui stesse bene il farlo, una verità già dichiarata in gran parte da Cicerone, che senza una eterna legge derivante da una mente sapientissima, ordinatrice di tutte le cose ad un fine ottimo, o sia alla loro natura convenientissimo, non può aver luogo la legge naturale, sopra cui si fonda l'intrinseca essenzial distinzione del giusto e dello ingiusto, dell'onesto e del turpe. Ma pure, volendosi lasciare, che questa potesse in alcun modo sussistere senza quella, ne seguirebbe, egli è vero, che la sola conosciuta distinzione tra il giusto e l'ingiusto non sarebbe una verità puramente specolativa, ma una verità pratica e valevole ad imporre una vera e propiamente detta ob-

 bligazione

bligazione di ſeguire il giuſto e l'oneſto, ed aſtenerſi dall'ingiuſto e dal diſoneſto. Ed io ne voglio apportare queſte due ragioni. La prima, perchè poſto che uno conoſca eſſervi intrinſeca differenza tra il giuſto e l'ingiuſto, tra la virtù ed il vizio, quegli dee per neceſſità riconoſcere eſſere la giuſtizia e la virtù conforme alla ragione, ed apportare all'uomo una perfezione del tutto conveniente alla ſua natura in quanto ragionevole; laddove la ingiuſtizia è difforme alla ragione, e vizia l'uomo. Ora non potendo l'uomo ſpegnere in ſe medeſimo il naturale deſiderio della ſua propria perfezione ed eccellenza; nè queſta potendo egli acquiſtare ſenza la virtù; è queſta adunque conneſſa con un fine, che non può l'uomo non volere; onde vien egli coſtretto a doverſi appigliare alla virtù, qualora voglia efficacemente procacciarſi quella perfezione, alla quale ſempre tende in generale. Secondo, il conoſcere, quale verità ſpecolativa, la bontà morale della virtù e la difformità del vizio, non è altro, che conoſcere la prima eſſere conforme alla retta ragione, ed eſſere da quella diſcordante il vizio. Dal che ſegue, che la ragione non può a meno di approvare ciò, che ſi opera ſecondo la virtù, ſiccome coſa conforme a lei, e diſapprovare il contrario. Ora la nozione e 'l ſentimento dell'obbligazione, in quanto è queſta diſtinta da una pura e mera *coazione*, che altro importa, ſe non queſto interno ſenſo, per cui l'uomo ſente e conoſce, che la coſa, di cui ſi tratta, gli è moralmente neceſſaria per la ſua neceſſaria conneſſione con un fine deſiderato neceſſariamente; e che non può ſenza quella conſeguire pienamente; e che di più è tale, che non può, non facendóla, non condannare ſe medeſimo e conoſcerſi degno di biaſimo e di caſtigo? Queſto certamente e non altro, ſignifica ciò, che s'intende per queſte parole: *io debbo, ſono obbligato di fare* una coſa. Dal che appare, che in queſto propoſito ebbe ragione Leibnizio di cenſurare il Puffendorf, la cui difeſa avendo intrapreſo il Barbeyrac, fece conoſcere, ch'egli potea moſtrare di diſprezzare, ma che non avea forza di ribattere, e forſe neppure di ben bene penetrare le ſottigliezze e l'acume del filoſofo aggreſſore.

Ma

Ma quantunque la ſola conoſcenza della legge naturale e della diſtinzione tra il giuſto e l' ingiuſto baſti per imporre una vera e perfetta obbligazione di ſeguire il primo, e di fuggire il ſecondo; con tutto ciò, non intervenendo l'autorità e volontà di un Legislatore potente a premiare, od a caſtigare, mancherebbe la natural legge di quella parte, che chiamaſi *ſanzione*, la quale ſi richiede, non per avvalorare il vincolo dell' obbligazione, ma ſolo per arrecare motivi urgenti ed efficaci, pe' quali poſſa l' uomo ſormontare gli appetiti, che il ritirano dalla oſſervanza della legge. Appare manifeſtamente dalle coſe dette ſopra, qualmente, per ſeguire inviolabilmente la virtù, l' uomo privo del ſoſtegno e delle ſperanze della Religione ſarebbe neceſſitato a contraſtare ben mille volte coll' appetito della propria felicità, quando egli non poteſſe ritener la virtù e la giuſtizia, ſenza incontrare diſguſti amariſſimi, o ſenza privarſi di molti comodi e vantaggi, i quali non ſono per la felicità di queſta vita indifferenti. Il che ſi ritroverà eſſer vero, qualunque idea ſi voglia formare chiccheſſia della ſua propria felicità, e maſſimamente ſe ſi riporrà queſta, come pare più ragionevole, ſtando ne' limiti di queſta vita, nel potere, e nella facoltà libera e non impedita di fare ciò, che aggrada in ogni punto. Ciò ſuppoſto, dal togliere la Religione ſegue irreparabilmente queſto inconveniente, che ſi troverebbe mille volte nella vita poſto l' uomo in tale ſituazione, in cui dovrebbe abbracciare la giuſtizia, la fede, la oneſtà, perchè, conoſcendole, come ſi ſuppone, conformi al dettame della retta ragione, non può a meno di non approvarle e riconoſcerle, quali perfezioni alla natura di lui ſommamente richieſte e convenienti; e per altra parte dovrebbe nello ſteſſo tempo preferire l'ingiuſto al giuſto, perchè ciò vedrebbe richiederſi dall' amore naturale della ſua propria felicità. Laonde avverrebbe, che diſcordante ſarebbeſi il naturale appetito della felicità dall'appetito ugualmente naturale della propria perfezione, ſenza la quale pure non ſi può conſeguire la felicità, perchè non può l'uomo vederſi mancante della perfezione conveniente alla ſua natura ſenza noja, nè può volontariamente privarſene ſenza rimordimento. Vi

ſarebbe

ſarebbe perciò, come ho toccato ſopra, nella coſtituzione dell' uomo un contraſto incompatibile colla ſapienza della natura, anzi un contraſto, che ſupporrebbe una reale contraddizione e ripugnanza, ſiccome a ſuo luogo nella ſeconda parte proccurerò di moſtrarlo apertamente. Adunque nella ipoteſi di quegli increduli, che mettono una diſtinzione reale tra il giuſto e l'ingiuſto, e che non riguardano, come coſe per ſe ſteſſe moralmente indifferenti, il riſpettare con tenero amore il Padre, o ammazzarlo e ſtraziarlo crudelmente; il tradire l'amico, o il ſerbare la fede data; il corriſpondere con gratitudine ad un beneficio ricevuto, o contraccambiarlo col diſprezzo del benefattore; differenza, che molti increduli moſtrano di riconoſcere; io dico, che la cauſa è vinta in favor della Religione, mentre non può ſtare, che l'uomo ſia per una parte obbligato a ſeguire i dettami della giuſtizia e dell' oneſtà, ſiccome è al certo obbligato, ſe v'ha giuſtizia e oneſtà; e ſia per altra parte coſtretto nello ſteſſo tempo a ſcuotere queſta importuna obbligazione, e a dipartirſi dal retto e dal giuſto per l'amore naturale ed inſuperabile della propria felicità; al che ſarebbe parimente coſtretto, ſe non vi foſſe Religione. Dunque ſe la probità, la fede, la giuſtizia, l'oneſtà, la virtù non ſono vani nomi, non è la Religione una vana ombra; e ſe v'ha tra il giuſto e l'ingiuſto una differenza eſſenziale, che dia corpo e verità alla virtù, dee per la neceſſaria conneſſione delle coſe aver la Religione un fondamento ugualmente fermo e ſtabile.

Naturale dipendenza della probità dalla Religione, conoſciuta dal Secretario Fiorentino.

Queſta naturale dipendenza della probità dalla Religione è ſtata perfettamente conoſciuta da' Maeſtri di quell'arte, che le coſe umane non riguarda, che come mezzi, che ſervir poſſono al governo delle Città. Ha oſſervato uno de' più famoſi tra que' Maeſtri ne' ſuoi diſcorſi ſopra la prima deca di T. Livio, che, *come i buoni coſtumi, per mantenerſi, hanno biſogno delle leggi; così le leggi, per oſſervarſi, hanno biſogno de' buoni coſtumi.* E quindi oſſerva e con molti eſempi prova, quanto, per mantenere i buoni coſtumi nel popolo, e renderlo pieghevole all' oſſervanza delle leggi, importa il fare, che ſi mantenga in eſſo vivo e coſtante il riſpetto dovuto alla Religione. Ben è

L. 1. diſc. 18.

vero

vero, che quell' Autore, ſecondo che pare, la probità ſteſſa e la Religione non per altro ſtimava, che per l'utilità, che può recare ad un Legislatore, per rendere gli uomini ubbidienti alle leggi, e far, che coteſta ubbidienza rieſca non forzata, ma volonteroſa, e per queſto più ferma e più univerſale. Ma oltrechè ſarebbe coſa troppo ſtrana il penſare, che, eſſendo gli uomini per natura inclinati alla ſocietà, doveſſe queſta con tutto ciò dipendere da fantaſtiche illuſioni, anzichè da' principj inſinuati dalla natura, e da quelle aver la ſua perfezione e la ſua ſtabilità: oltrechè per chiunque ſtima, che illuſioni ſiano la Religione e la probità, non v' ha ragion di affermare, che ſia lodevole ciò, che comunemente ſi chiama virtù, e vituperevole ciò, che ſi dice vizio e ſcelleraggine; e però ſi contraddice apertamente lo ſteſſo Scrittore nell' affermare, che, *quanto ſono laudabili i fondatori d' una Repubblica, o d' un Regno, tanto quelli d' una tirannide ſono vituperabili*: oltre queſte due conſiderazioni, ſi fa chiaro almanco e conſta per le oſſervazioni di lui, che non può l' oneſtà del coſtume andar diſgiunta dalla Religione; e che chiunque però ſtima, che l' oneſtà tutt' altro ſia, che una cirimonia diretta a gettar polve negli occhi altrui, dee penſar lo ſteſſo della Religione; e che in ſomma non ſi può apprezzar la virtù come buona, ſe non ſi accetta la Religion per vera.

Diſc. 10.

Provata pertanto la neceſſaria conneſſione della virtù colla Religione, baſterebbe il dimoſtrare l' intrinſeca immutabile oneſtà di quella, perchè per gli ſteſſi argomenti rimaneſſe appieno aſſicurata la verità di queſta. Ma ciò non intendo ancora io di fare al preſente. Baſtami avere accennato un argomento, che dee aver grandiſſima forza contro gl' increduli, che non ſi recano ad onore il ſaper diſpregiare la virtù e l' oneſtà.

Sorgente dell' univerſale impreſſione degli uomini al culto di una Divinità, nella prenozione del giuſto e dell' ingiuſto.

Ed in queſto ancora parmi avere indicato il vero fonte, onde ſorge quell' univerſale impreſſione, per cui tutte le genti della terra ſi ſon vedute fin dalla più remota antichità, e ſi vedono anche al preſente come per naturale iſtinto portate al culto di una Divinità. Ciò naſce da queſto, che pure univerſale ſi vede eſſere, e come connaturale al genere umano

un certo ſenſo ed accorgimento morale, per cui, ſeguendo il naturale ſentimento e le prime impreſſioni della ragione, tutti generalmente gli uomini, colti e barbari, dotti e zotici, buoni e rei, conoſcono, che v' ha una differenza tra il giuſto e l' ingiuſto, e ſono come da naturale iſtinto portati e commoſſi a odiare e deteſtare il tradimento, come coſa brutta, rea, ſcellerata; e coſtretti all' incontro, anzi per un ſoave allettamento tratti dolcemente ad approvare, lodare ed amare, come coſe buone ed oneſte, l' equità, la fede, la lealtà, la gratitudine, la beneficenza, la magnanimità. Cantiſi pure dunque, quanto ſi vuole, il celebre verſo: (b) *Primus in orbe Deos, fecit timor*. Che il timor non avrebbe giammai potuto creare gli Dei nella fantaſia degli uomini, ſe non aveſſe già trovata la mente loro imbevuta delle nozioni del giuſto e dell' ingiuſto; per le quali conoſcendo eſſi le loro ſcelleraggini, e condannandole internamente, e degne ſtimandole di vitupero e di caſtigo, cominciaſſero a provare i crudeli rimordimenti della macchiata coſcienza. Nè queſto timore eccitato dalla coſcienza del delitto più oltre ſarebbe proceduto, nè ad altro avrebbe potuto indurre gli uomini, che a cercare un compenſo contro la vendetta degli altri uomini, nè mai avrebbe avuto forza di fare ideare un punitore in Cielo, ſe creduto non aveſſero, che l' iniquità è rea in ſe ſteſſa, e non ſolo da fuggirſi, perchè viene dagli altri uomini caſtigata per lo male, che ne ricevono; e ſe a queſta nozione morale del giuſto e dell' ingiuſto non andaſſe naturalmente unita la prenozione almeno confuſa del Supremo Legislatore, il quale prima dell'

Areo-

(*b*) Il fulmine ed il tuono (dicono alquanti) col portare il terrore e lo ſpavento negli animi de' popoli hanno loro inſpirato il ſuperſtizioſo timore di una Divinità vendicatrice. Voglio concedere, che quegli ſpaventoſi fenomeni abbiano fatto naſcere l' idea di certi demonj, o genj aerei malefici, e che ſi compiacciono del male, che cagionano agli uomini: così gli eccliſſi hanno fatto naſcere preſſo la maggior parte de' popoli ignoranti l' idea di qualche drago, in atto di divorare la Luna. Ma io nego, che da cotali tremendi fenomeni abbia potuto naſcere l' idea di una Divinità benefica e creatrice del mondo: non di una Divinità benefica, come ſi vede per l' eſempio del drago, che gli eccliſſi, fenomeni non meno terribili del tuono e del fulmine, hanno fatto immaginare alla ignoranza del volgo: non della creazione del mondo, il cui ordine totale non veggendoſi ſoggetto ad alcuna ſenſibile alterazione, non ha potuto ſembrare dipendente da quegli ſpiriti, o demonj, che il timore ha creato nella mente degli uomini, come autori degli ſconvolgimenti, a cui ſoggiace l' atmosfera terreſtre.

Areopago e prima degli editti del Pretore ha ſegnato ed impreſſo con eterni caratteri e vivaci la legge, che vieta l'omicidio e 'l tradimento, e rende odioſa allo ſcellerato ſteſſo la propria malvagità.

Argomenti di coteſta prenozione negli animi de' popoli più barbari.

Quindi è, che nella fierezza ſteſſa de' Ciclopi, ne' quali ſi pretende da certuni, che Omero abbia voluto deſcrivere la prima età degli uomini, quando ſenza legge e ſenza coſtume non di altro faceano ſtima, che della robuſtezza e della violenza, Omero troppo miglior conoſcitore della natura umana, ci moſtra pure chiaramente impreſſi i primi lineamenti della forma e delle nozioni del giuſto e dell' ingiuſto, accoppiati coll' idea d' una ſuprema provvidenza, cui niun valore umano può reſiſtere. Quando all' orrendo ſuono del Ciclope acciecato da Uliſſe deſtati i compagni accorrono per ajutarlo, non gli dimoſtra chiaramente Omero tocchi di quel naturale ſentimento di compaſſione e benignità, che porta gli uomini a ſollevarſi gli uni gli altri, maſſime uſando eſſi quella benignità per riguardo di quello, che per maggior fierezza vivea ſeparato dal conſorzio degli altri? E quando gli domandano chi gli ha fatto ingiuria, non moſtrano abbaſtanza, che ſapeano l' ingiuria eſſer atto vituperevole; e nell' intendere da lui, che da *niuno* avea egli ricevuto il male, che lo affliggeva, ingannati dall'equivoco della parola, ſtimando, che niente rimanea loro da fare, onde poterlo ajutare, non cercano di conſolarlo con queſto religioſo penſiero, che conviene ſoffrir con pazienza e raſſegnazione i mali, che da Dio ne ſono mandati? L' iſteſſo Ciclope il più fiero di tutti, in cui vien da Omero dipinto un animo crudele al ſommo ed empio, non ſi vede pure tramandare dal duro petto una qualche ſcintilla di equità e di gratitudine nel volere ad Uliſſe in ricompenſa del vino da lui ricevuto e bevuto con ſommo guſto concedere un maggiore ſpazio di vita, che a' ſuoi compagni?

Ed anche ne' noſtri tempi ſappiamo, che i popoli più barbari dell' Africa ſenza codici e leggi, ed il ſolo dettame dell' equità e della natura ſeguendo ne' loro giudizj, decidono le controverſie e pronunciano ſentenze così giuſte, che meri-

tamente ſarebbono approvate e confermate da'noſtri tribunali. E Voltaire medeſimo, parlando pure di Maometto, riflette, ch' *egli in niente alterò la morale, la quale in fondo fu ſempre la medeſima preſſo tutti gli Uomini*, e *che alcun Legislatore mai non ha corrotta*. Tanto è vero, che la morale non è lavoro di umana invenzione; ch' ella è fondata ſul ſentimento della natura, che precede la politica; e che ſolo ha potuto queſta per mezzo d' opinioni deſtramente introdotte torcere alcune volte queſto ſentimento dalla diritta via, per piegarlo a ſecondare i ſuoi diſegni.

Altro argomento preſo da una ſentenza del Secretario Fiorentino.

Ma ſenza ricercare altri argomenti, pei quali facilmente apparirebbe, che non da vane ed accidentali cagioni, ma da una qualche occulta naturale forza ſono moſſi gli uomini ad approvare il giuſto e a condannare ed abbominare l' ingiuſto, un ſolo voglio, che mi vaglia in queſto luogo, e queſto il prendo da queſta teſi dello ſcrittore già riferito ſopra de' diſcorſi ſopra T. Livio, che *ſanno rariſſime volte gli uomini eſſere al tutto triſti, o al tutto buoni*. E' facile lo intendere, come, e perchè gli uomini rariſſime volte pervengano alla ſomma eccellenza della virtù e della bontà.

Cic. de off. lib. 1.

L' uomo ama naturalmente di ſapere, che vale a dire, di conoſcere il vero; ma nell' infermità e debolezza degli umani giudizj non è maraviglia, che l' intelletto il più pronto ed avveduto talvolta manchi di prudenza, ſenza cui non vi ha perfetta virtù. Sente la ragione naturalmente la ſua propria grandezza ed eccellenza, onde trae la ſua origine la fortezza dell' animo e la magnanimità; ma neppure dee parere ſtrano, che illanguidita per la lunga noja nel ſopportare ſi ſtanchi e ſoccomba la coſtanza del cuore più generoſo. E' pregio proprio dell' uomo il dilettarſi della proporzione, della convenienza e ſimmetría, che ſi ſcorge negli ſteſſi oggetti ſenſibili; e che ſi diletti perciò maggiormente di quella, che riſplende nella compoſtezza e moderazione degli affetti nel tenore di una vita ordinata; pure l' impeto della paſſione ha ſpeſſe volte tanto di forza, che, veggendo l'animo ciò, che ſi conviene, ed approvandolo, ſegua il contrario. Finalmente i motivi ſuggeriti dal privato intereſſe poſſono indurre l' uomo a vio-

lare

lare quella uguaglianza, che richiedesi dalla società, alla quale egli è per natura inchinevole. Niuna maraviglia però vi ha in questo, che, quantunque l'affetto umano naturalmente si dirizzi al bene, pochi uomini arrivino alla perfezione della bontà. Ma se questa morale bontà non è altro, che una chimera, parto della credulità de' popoli, e dello inganno di una scaltra politica, se non vi ha nel cuore umano alcun principio naturale, che il muova verso quella, ed a quella, come per naturale istinto, il richiami del continuo; qual difficoltà vi potrebbe mai essere in questo, che molti uomini sapessero essere perfettamente tristi? Che ritegno aver possono, o da qual ostacolo possono essere ritardati dal conseguire questa perfetta tristizia quelli, che sono persuasi, o vogliono esser persuasi della vanità del giusto e dell'onesto, quando a praticare la perfetta tristizia sono dal proprio interesse invitati grandemente, ed hanno tutto il comodo di praticarla, ed il possono fare senza pericolo e con sommo vantaggio? Eppure nol sanno fare, e nol seppe fare in una tale occasione l' uomo di perduta coscienza, il cui esempio vien portato a questo proposito dal citato Scrittore. Il che non so, con quanta ragione attribuisca egli a viltà di animo, ove niun pericolo apparendo, ma guadagno e impunità, niuna cagion vi era di mostrar questa viltà, la quale negli uomini insolenti allora solamente apparisce, quando lor cominciano a mancar le forze. Ma questi medesimi uomini, che più si studiano di essere onorevolmente tristi, come parla lo Scrittore, sono vinti talora, e come sorpresi dalla bontà della natura, che li richiama e li riconduce al bene. Perlocchè quando non abbiano l'animo inteso attualmente alle loro malvagità, e non istiano sopra di se, come in guardia contro i sentimenti della natura, in que' fortunati momenti di distrazione si vede pure, che ripiglia la natura i suoi diritti, e fa, che l' uomo si ritrovi nell' uomo.

Si può adunque facilmente comprendere per le cose fin'ora dette, siccome ha la natura impresso nell' uomo quasi un morale senso ed accorgimento del giusto e dell'ingiusto, e come da questo unito al sentimento della propria dipendenza e del proprio difetto destata l'umana ragione si promuove innanzi e si apre

 natu-

naturalmente a ricevere, o a formare la nozione di una mente superiore, ordinatrice di tutte le cose, che richiede dagli uomini la giustizia, e ch'è potente a premiar la virtù ed a castigare il vizio. Per la qual cosa non so di qual peso sarà presso le persone di sano intendimento l' eccezione, che sogliono dare gl' increduli all'universale persuasione degli uomini e massimamente dell'ignaro volgo sul fatto della Religione. Imperocchè, veggendo essi, che non ha il popolo argomenti evidenti della sua credenza, da ciò concludono, che il popolo crede senza sapere il perchè, e quella universale impressione, che muove tutti generalmente gli uomini al culto d' un Dio, attribuiscono a vanità e a leggerezza della moltitudine. Il qual discorso quanto sia concludente, potrà facilmente apparire, trasportandolo nel caso perfettamente simile ed omogeneo della differenza, che tutti generalmente gli uomini fanno tra il giusto e l'ingiusto. Dunque perchè il volgo non ha le dimostrazioni metafisiche di cotesta differenza, dovrà tacciarsi di sciocca credulità la persuasione comune, in cui vivono gli uomini, esser cosa giusta il dare a ciascuno il suo, ingiusta il depredare le sostanze altrui? O perchè si creda il popolo ben fondato a non estimare cosa indifferente ammazzare il Padre, o rispettarlo; tradire l'amico, o non abusare del secreto; pagar d' ingratitudine un benefizio, o usare liberalità verso chi ha offeso; Si vorrà, che prima vada ad imparare in Grozio, o in Puffendorf i principj del jus naturale? e sarà temerario chi prima d'avergli studiato, ardirà giudicare, che l' ingratitudine è una disonesta cosa e vituperevole, onesta e lodevole la fede e la lealtà? Quante cose, la cui verità risalta sì vivamente agli occhi, e penetra con tal forza il senso comune, che si sa di poter loro acconsentire senza pericolo di errare, contuttochè non sappia l' intelletto spiegarne distinta la ragione. Dividasi un quadrato con una retta tirata da un angolo all'altro, e pongasi sotto l'occhio di qualsivoglia uomo. Questi, benchè nulla intendente di geometria, per poco d'intelligenza, che abbia, conoscerà, che quella diagonale debbe dividere il quadrato in due parti uguali, ed obbligandolo a ragionarvi sopra, darà indizj manifesti, che egli

Vana eccezione, che danno gl'increduli alla fede, che prestano il più degli uomini alla Religione.

egli ſcorge queſta uguaglianza de' triangoli nella uguaglianza de' lati, che ſono da una parte e dall' altra della diagonale, ſu cui anche ſimilmente ſi appoggiano: e ſi vedrà, che ſolo gli manca il ſapere ordinare le ſue idee in modo, che ne riſulti una evidente dimoſtrazione formata ſecondo le regole.

Non è dunque acciecato il popolo, nè temerario, quando conſentendo ad un ſentimento ſuggeritogli dalla natura, ed a certe idee di convenienza, che apprende vivamente, non dubita di approvare la bontà della virtù, e di acconſentire alla neceſſità di una Religione. Loda meritamente Orazio il ſaggio avvedimento del ſuo buon Padre, quando per ammaeſtrarlo gli facea ravviſare ne' diſordini, che porta ſeco il vizio, la neceſſità di appigliarſi alla virtù, aſpettando, che veniſſe il tempo, in cui nelle ſcuole de' Filoſofi apparaſſe le ragioni, per le quali ſi ha da eleggere la virtù e da fuggire il vizio. Ecco a queſto propoſito il penſiero d' uno de' più valent' uomini di queſto ſecolo, nel cominciare di una graviſſima orazione recitata in una celebre ſocietà „ Nobile ed antica quiſtione, dice egli, fu ſempre mai ed è tuttavia tra' „ filoſofi, ſe l' uomo per la ſola ſua naturale inclinazione ſia „ portato a bramare la compagnia degli altri uomini, ovvero, ſe ſolamente di ſe medeſimo innamorato e d'altrui invidioſo e moleſto, goda della ſolitudine e della contenzione e della rapina. Io confeſſo, che, eſſendo avvezzo a ſciogliere i dubbj, che mi ſi preſentano colla ſperimentale oſſervazione, mi ſento coſtretto a riconoſcere nel cuore umano un certo ſenſo di benevolenza, dal qual dipende il diletto, che noi veggiamo, che la maggior parte ha nel „ giovare altrui, ove il proprio intereſſe non s' interponga „ Dal che naſce, ſecondo lui „ la naturale forza, che ſenz'altro motivo conduce l'uomo a proccurare il bene di molti da lui nemmen conoſciuti, e la cui gratitudine ei non iſpera talora „

Sat. 4.

Naturali ſentimenti, provati per la ſperimentale oſſervazione.

Baſta queſta ſperimentale oſſervazione al penetrante rifleſſo di un gran Filoſofo, per trarne un argomento concludente della eſiſtenza e naturalezza di quella forza, che muove l'uomo a proccurare il bene dell' uomo: ma queſta ſteſſa ſperimentale oſſervazione ſi fonda ſulla prova, che fa ciaſcuno in

Tutti gli uomini hanno in ſe quello ſperimento, che baſti per accertarli, ſebben non facciano ſu di eſſo una rifleſſa oſſervazione.

ſe

ſe ſteſſo, di quella forza; perchè dunque non dovrà queſta prova, che fanno gli uomini del volgo, di quell' interno ſentimento, che li porta ad approvare la virtù e a deteſtare il vizio ed a riconoſcere in ſeguito la convenienza e neceſſità di una Religione, perchè, dico, non dovrà queſta prova, di cui ſono conſapevoli a loro medeſimi, poterli accertare pienamente dell'eſiſtenza di queſto naturale ſentimento in loro medeſimi, ed in conſeguenza della verità di ciò, a cui ſi porta queſto naturale ſentimento? Contuttochè non ſappiano da queſta prova trarre que' rifleſſi, che ſi richiedono, perchè ne riſulti un diſcorſo concludente, e che appaghi l'intelletto, che ricerca le ragioni delle coſe.

Carattere di falſità ne' ſiſtemi di fiſica, applicabile a' ſiſtemi di morale.

E quì riguardo a que' varj ſiſtemi di morale, ne' quali ſi è preſa tanto di licenza la bizzarría, o la ſottigliezza de' filoſofi, parmi poter dire, che, ſiccome nella fiſica que' principj ſoli a buona equità ſi accettano per veri, da' quali ſi deduce ciò, che l' eſperienza moſtra eſſer vero, ed i più ſottili ed ingegnoſi ſiſtemi con tutta ragione vengono ributtati, qualora da eſſi ſeguono concluſioni contrarie alle coſe, che la eſperienza dimoſtra eſſer vere; così appunto, riguardo a' principj della morale, quelli ſi hanno da riputare ſaldi e ben fondati, i quali fanno conoſcere, perchè ſia verò ciò, che il naturale ſentimento ſparſo univerſalmente negli uomini approva come vero; e que' ſiſtemi all' incontro, quantunque ingegnoſi ſiano, ſi hanno da rigettare come falſi, i quali per via di ſottigliezze vogliono far comparire fallace il ſenſo comune, pretendendo di dimoſtrare falſe quelle nozioni generali, che il ſenſo comune approva per vere.

Non è dunque punto difforme alla retta e ſana ragione quell' affetto, che rende gli uomini univerſalmente propenſi a penſar bene della Religione; concioſſiachè a chi ama la virtù e la ſegue, è la Religion deſiderabile ſommamente; e chiunque, anche non praticandola, vive perſuaſo della morale intrinſeca differenza del giuſto e dell' ingiuſto, non può a meno di non eſſere vivamente commoſſo dalla convenienza, che ſi ſcorge in queſto, che ſia la giuſtizia ricompenſata, punita l' iniquità; il che di rado accaderebbe, o a caſo, ſe ſicure non foſſero le promeſſe e le minaccie della Religione.

Quale forza d' impeto si richieda nell' incredulo per rigettar la Religione, e da che possa nascere.

Ma è molto diverso il caso dell' incredulo. Per negar, com' ei fa, la Religione, egli non debbe temer di farsi contro alla comune approvazione del genere umano in cosa di sentimento e di pratica; di contrastare coll' interno senso, che muove gli uomini a cotesto generale consenso; di non curare gli argomenti portati in favore della Religione da tanti eccellenti Scrittori; di torcere l'occhio dalla convenienza, che passa tra la Religione e la virtù, ed anche di rigettare e dispregiare la stessa onestà della virtù. Non poco coraggio ed impeto ci vuole a poter tanto; e se non nasce il coraggio da una chiarissima dimostrazione e rigorosa al pari delle geometriche, della falsità della Religione, un impeto tanto inconsiderato non può nascere, che da gagliardo affetto, che renda la Religione odiosa al sommo. Ma può forse la Religione presentare odioso l' aspetto, fuor solo a chi oltremodo voglioso di una smoderata libertà, vorrebbe pure accoppiare la licenza del peccare colla sicurezza della impunità? Nè vale contro questo il portare gli esempli di quegli increduli, che hanno menata una vita onesta e leale.

Cosa si debba pensar della virtù degl' increduli.

Concedo, che a molti increduli non si possono rimproverar vizj grossolani e patenti. Ma questo non basta per soddisfare ai doveri della virtù: condanna questa i segreti movimenti d' un odio interno; dell' invidia; del piacere, che si sente nel vedere abbassato un inimico; di certe mormorazioni, che non fanno specie presso gli uomini del mondo, eppure sono altrui ingiuriose; del divagamento degli sguardi e de' pensieri su di oggetti valevoli ad eccitare non onesti diletti.

Questi occulti ed altri simili depravati affetti, da' quali è difficilissimo il guardarsi ad ogni punto, non trasparendo al di fuori, non vagliono ad oscurare la fama della virtù, ma bensì a macchiarne l' interna bellezza, e di tutto ciò, che in qualunque maniera offende la virtù, chiede la Religione colla voce della coscienza severo conto ed inesorabile. Questo è il duro e pesante giogo, che rende odiosa ed acerba la ricordanza della Religione a chiunque ama soverchiamente la sua libertà, l' amor della quale è tanto delicato e geloso, che in chi è di già per genio disposto ad una qualsivoglia cosa, basta per

irri-

irritarlo, l'intimazione, o l'aspetto di una legge, per cui debba fare ciò, che spontaneamente disponeasi di voler fare. Onde non è da stupirsi, che a certi uomini, benchè per propria elezione, disposti a non voler uscire da' limiti della ragione e dell' onestà, pure dispiaccia grandemente il pensare, che in questo non hanno soltanto da riguardare il proprio arbitrio, ma l'immutabile obbligazione imposta da una legge superiore, il cui freno si vuole soffrire pazientemente, senza che sia in poter dell' uomo il ritenere, o allentarne le redini a suo talento.

Desiderio dell' impunità nel vizio, sorgente dell' affetto avverso alla Religione.

Ma perchè affaticarci a voler con ricercate ragioni far palese ciò, che gl' increduli stessi con tutta sincerità confessano apertamente e di buona voglia? Qual cagione mosse Lucrezio a tributare ad Epicuro gli onori, che Epicuro tolse alla Divinità, se non questa, ch'egli insegnò il primo agli uomini a quietare colla speranza del futuro annientamento i crudeli rimorsi della rea coscienza; a non paventare le minaccie della Religione; a scuotere il funesto pensiero di que' supplizj, che l'uomo consapevole a se stesso de' suoi misfatti, tanto più teme, che gli siano in un' altra vita apparecchiati, quanto più conosce e sente di averli meritati.

P. 173. lib. 3.

In vita, in vita
,, Si patisce da noi ciascun tormento,
,, Che l'anima cruciar nel basso inferno
,, Credon gli sciocchi. Tantalo infelice
,, Non teme il grave, ed imminente sasso,
,, Come fama di lui parla, e ragiona;
,, Ma ben sono i mortali in vita oppressi
,, Dal timor degli Dei cieco, e bugiardo,
,, E paventan ogn'or quella caduta
,, Che lor la sorte appresta........

175.

,, ... la tema in vita
,, Delle pene dovute a' gran misfatti
,, Gravemente n' affligge, e la severa
,, Penitenza del fallo ....
,, ... pur di temer non resta

,, L'

„ L' animo consapevole a se stesso
„ De' malvagi suoi fatti, e 'l cuore, e l'alma
„ Sì ne sferza, e ne stimola, e n'affligge,
„ Che nell' esser crudel Falari avanza.
„ Nè sa veder qual d' ogni male il fine
„ Sarebbe, e d' ogni pena; anzi paventa,
„ Che vieppiù dopo morte aspre, e nojose
„ Non sian le sue miserie. Or quindi fassi
„ La vita degli sciocchi un vivo inferno.

Attendiamo pure adunque a viver lietamente; e purchè non offendiamo le leggi della Società, che ci potrebbe far dolenti e pentiti di qualche nostro bizzarro procedimento, se per procacciarci maggiori diletti, o comodi, altro non ci vuole, che il violare occultamente le leggi della virtù e della onestà, questo facciamo pure con tutta franchezza, e lasciando, che si affliggano gli sciocchi della penitenza del fallo, noi rendiamo grazie ad Epicuro, che ci ha insegnato a non temer *le pene dovute a' gran misfatti*; e godiamo con pace e tranquillità de' frutti della nostra scelleraggine. Chi potrebbe non temere un Dio provvido e vegliante, che tutto sa; che tutto pesa, e vuole, che di tutto gli si renda conto. Ma grazie di nuovo ad Epicuro: è rimosso dal nostro capo questo importuno riguardatore, e possiamo vivere senza sospetto: *His timoribus ab Epicuro soluti, & in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus nec fingere sibi ullam molestiam, nec alteri quærere*. Così pure uno spiritoso moderno: *Si viverebbe*, dice, *molto tranquillamente in questo mondo, se si fosse ben sicuro, che non si ha da temer nulla nell' altro. Il pensiero, che non v' ha alcun Dio, mai spaventò alcuno; ma ben ch' Egli vi sia, quale si dipinge, cioè severo punitore del vizio*.

Cic. de nat. Deor. lib. 1.

Pensées Philosophiques art. 9.

Ecco onde nasce in molti uomini l' affetto avverso alla Religione, per cui unicamente si muovono a rigettarla come falsa. Ed è maravigliosa cosa il vedere, come in questo cercano alquanti di stordirsi, per potersi acquietare, gridando alto e stimando, che la veemenza dell'affetto, con cui la combattono, debba supplire al mancamento delle ragioni, oppure volendo,

 che

che l' animo occupato tutto da quell' affetto non s' accorga, ch'egli non è convinto, ma solo commosso contro la Religione.

Ma se sciocco è il volgo, come pensano gl' increduli, perchè più dall' affetto mosso consente alla Religione, che illuminato per ragione; chi può negare, che non abbia l' incredulo tutto il merito di esser in quello annoverato, quando in vista di tante ragioni almeno probabili (c), che favoriscono la Religione senza prova convincente del contrario, pure vuole giudicare, che non vi ha Religione, sebbene in verità Egli nol sappia, e, per secondare un affetto sregolato, non teme d' incontrare il pericolo, che gli sovrasta, quando avvenga, che siasi nel suo giudizio ingannato.

Irragionevolezza, conosciuta da Lucrezio, di chi depone il timor della Religione senza evidente prova della mortalità dell'anima.

Confessa Lucrezio non esser cosa nè ragionevole, nè possibile, che si deponga il timore, che arreca di necessità la considerazione di una vita avvenire, fino a tanto che, conosciuta pienamente l' essenza dell' anima, si veda anche chiaramente, ch' ella debbe perire col corpo.

Pag. 6.

„ Tu stesso dall' orribili minacce
„ De' Poeti atterrito a i detti nostri
„ Di negar tenterai la fè dovuta
„ . . . .
„ Ed a ragion; che, se prescritto il fine
„ Vedesse l' uomo alle miserie sue,
„ Ben resister potrebbe alle minacce
„ Delle Religioni, e de' Poeti.
„ Ma come mai resister può? se ei teme
„ Dopo la morte aspri tormenti eterni,
„ Perchè dell' Alma è a lui l'essenza ignota;
„ S' ella sia nata, od a chi nasca, infusa;
„ E, se morendo il corpo, anch' ella muoja.

Prosuntuosa fidanza di Lucrezio nell'imprendere a svelar la natura dell'anima.

E questa conoscenza promette Egli con fidanza al suo amico Memmio.

Or

(c) Le prove della Religione sono certissime; ma mi contento in questo luogo di proporle come semplicemente probabili; perchè non potendo l' incredulo negar, che tali almeno siano; ciò basta per manifestare la stravaganza del suo pensare.

„ Or sì vano terror, sì cieche tenebre
„ Scuoter bisogna, e via scacciar dall'animo
„ Non co' bei rai del Sol, non già co' lucidi
„ Dardi del giorno a saettar poc' abili
„ Fuorchè l'ombre notturne, e i sogni pallidi;
„ Ma col mirar della natura, e intendere
„ L' ignote cause, e la velata immagine.
„ Tu se di conseguir ciò brami, ascoltami.

A veder tanto di fidanza in cosa di sì gran momento, chi non crederebbe, che fosse per verità felicemente riuscito a Lucrezio, o al suo Maestro Epicuro

„ Di spezzar pria d' ogni altro i chiusi, e saldi
„ Chiostri, e le porte di natura aprire?

Ma per giusto disinganno di quelli, che troppo favorevole opinione portano delle ascose dottrine degli spiriti forti e de' maestri e promulgatori dell' incredulità e licenza del pensare, veggiamo, ove va finalmente a terminare, e su di qual base posi la ferma persuasione di Lucrezio, di poter altrui scoprire la natura dell' anima. Dopo che ha detto, che convien pur confessare *l' essenza dell'anima esser fatta di semi piccioli assai, mentre in fuggir dal corpo nulla toglie della sua gravità*; che però non si dee credere, che semplice sia la natura di essa, poichè un sottile spirito misto con vapore caldo esala dal petto ai moribondi; il qual vapore trae seco l'aria; si crede egli ben fondato a pensar, che il fuoco, l'aria ed il vapore siano gli elementi, ch' entrano nella composizione dell'anima. Onde dice:

Pag. 131.

132.

or dunque omai
„ Della mente, e dell' alma abbiam trovato
„ Tre varie essenze.

Atomi del fuoco, quantunque sottili e mobili, non possono produrre secondo Lucrezio l'energia del pensare.

Ma oh gran forza della verità e della natura! Che giova aver separato, come per analisi, nel composto dell' anima questi tre ingredienti, queste tre nature, se queste nè sepa-

 rate,

rate, nè unite possono mai ricevere, o dare la facoltà di pensare? Se questa, non che dal vapore, o dall'aria, non si può estrarre nè anche dagli atomi sottilissimi, rotondi, ed al maggior segno puliti e mobilissimi, che il fuoco compongono secondo Lucrezio? Eppure così è. Gli atomi del fuoco, per essere più lisci, più piccioli, di più esatta sfericità, e più mobili, non per questo più s'accostano alla forza del pensare, nè maggior sembianza vestono d'un pensiero, nè maggior conformità hanno colla idea, che il pensiero appresenta di se stesso a se stesso: che però segue a dire Lucrezio di quelle tre nature, che

„ Non son bastanti a generare il senso:
„ Conciossiachè capir nostro intelletto
„ Non può giammai, come di queste alcuna
„ Basti a produrre i sensitivi moti,
„ Che a più cose applicar possan la mente.

Mostruoso accecamento di Lucrezio nel far consistere l'anima in atomi alquanto più lisci e tondi.

Svelateci dunque prestamente, o Lucrezio, l'essenza dell'anima, Voi, che avete promesso di mostrare appieno le cose occulte. Ma oh infelicità dell'uomo!

132.

„ D'uopo fia dunque aggiugnere una quarta
„ Natura, e questa totalmente è priva
„ Di nome, nè di lei si trova al mondo
„ Più nobil cosa, o di più tondi semi.

Egregio ritrovato per verità! ciò, che non possono fare gli atomi del fuoco, il faranno questi semi, perchè un po' più tondi, che forman l'intima essenza dell'anima; e molto meglio siamo per conoscerne la natura, perchè sappiamo, che ella è priva di nome, e che, siccome niente al mondo vi ha di più tondo; così niente vi ha di più nobile.

„ Spectatum admissi.

Pittura fatta da Lucrezio di molti spiriti forti de' suoi tempi.

Rientri un momento in se medesimo Lucrezio, e veda, se non si possono con tutta equità rivolgere contro lui que' rimproveri, ch'egli fa a certuni, i quali non si curavano delle ra-

ragioni ſue , perchè ſenza quelle ſi moſtravano di già baſtevolmente perſuaſi della mortalità dell' anima ; dicendo eſſi , che *ben ſapeano , che l' eſſenza dell'anima* conſiſte nel ſangue , e che non aveano biſogno alcuno delle ragioni *ſue* ; i quali per altro dice Egli , che

per ventoſa , e vana
„ Ambizion di gloria , ed a capriccio
„ Van di quel millantandoſi , che poi
„ Non approvan per vero .

Per le quali coſe ſi può molto bene intendere , ſiccome non iſcorto da una chiara conoſcenza del vero , la quale certamente gli mancava nel rivolgere per la mente quella ſua quarta natura , ſi fece Lucrezio a combattere la Religione ; ma incitato dal torto appetito , che nella vivezza di tanti ſuoi poetici tratti ſi manifeſta , di rimuovere le turbazioni e le inquietudini , colle quali la Religione non ceſſa mai di perſeguitare le diſordinate cupidigie . Ma il giudicare aſſeverantemente vero ciò , che nè ſi conoſce , nè ſi può conoſcere mai per vero in virtù di un qualunque affetto , che muove a così giudicare , non è appunto ciò , che gl' increduli chiamano cieca prevenzione ? E queſta prevenzione non è tanto più cieca , quanto ſi oppone a ragioni più autorevoli ; tanto più rea , quanto naſce da più diſordinato affetto ; tanto più ſciocca , quanto a ragioni più frivole la veemenza dell' appetito aggiugne più di peſo e di momento ? E Lucrezio ingombrato da prevenzioni di queſta ſorta ſtimeraſſi eſſer ben fondato in tacciare di cieca e ſciocca ignoranza e ſuperſtizione la comune perſuaſione , in cui vivono gli uomini , dell'eſiſtenza di una Religione ? perſuaſione non cieca , neppure riſpetto al volgo , poichè aſſiſtita dall' univerſale conſentimento del genere umano , per mezzo del quale promulga la natura un giudizio , che non può errare giammai : perſuaſione non rea , anzi lodevole , perchè naſce dalla ſtima della virtù , e conduce all' acquiſto di eſſa ; perchè tende a ritrar gli uomini dal vizio , facendo loro giuſtamente temere , che ſia la malvagità per ſoggiacere al caſtigo , che Lucrezio ſteſſo conoſce eſſer dovuto alla medeſima .

E

Eccezione ridicola, che danno gl' increduli alla persuasione di Pascal riguardo alla Religione, col tacciarlo di paurośo.

E qui parmi, che tornerà bene il mettere in comparsa la disinvoltura, colla quale hanno saputo finalmente gli increduli togliere ogni credito al giudizio favorevole, che portava della Religione quel sublime ingegno di Pascal, che tanto pure vi aveva meditato sopra. Non potendo farsi contro alla penetrazione del suo intendimento, accusano il poco coraggio del suo animo, e dicono, che Pascal di natura pusillanimo anzi che nò avea paura dello inferno, e per ciò credea alla Religione: Lasciano poi intendere, qualmente essi non inferiori d' intendimento a Pascal non si credono obbligati di credere alla Religione; perchè di coraggio a lui di gran lunga superiori, non paventa il generoso loro cuore ciò, che faceva tremare il poco animoso Pascal. Quando mai potè il buon Catone con più di ragione esclamare: *Jam pridem equidem nos vera rerum vocabula amisimus . . . . . malarum rerum audacia fortitudo vocatur*? Dirassi adunque paurośo quell' uomo, il quale, veggendo aperto, o prevedendo imminente un gravissimo pericolo, il mira con virile occhio, senza turbarsi, e tutte richiama le forze del suo pensiere a prendere il più opportuno, il più sicuro e prudente consiglio e compenso per ischivarlo? E sarà, se a Dio piace, costante, forte e magnanimo chi non ardisce neppure sostenerne la vista, o il pensiero, e che, fino a tanto che non ne sia sopraggiunto, si lusinga e cerca di persuadersi, che quel pericolo non vi ha, senza però che niente lo assicuri di questo; ma solo per vaghezza di allungare alcuni momenti di un fallace ozio e di una torbida quiete? Gran costanza e fortezza ha da esser quella di un infermo, il quale, sentendosi vietare dal Medico certe vivande di suo gusto, come nocive, si burla di esso, e dice, che non gli nuoceranno, non perchè abbia esperienza, o ragioni contrarie a quelle del Medico, ma perchè sono di suo gusto, e gli piacciono.

Sall. conj. Catil.

A que' molti pertanto, li quali per mezzo di una finta, poco salda e studiata incredulità cercano di acquietare i rimorsi della coscienza, e di allargare la licenza di peccare, allontanando la funesta idea de' pericoli minacciati dalla Religione in una vita avvenire, ben si converrebbero i rimproveri, che già facea Demostene al popolo di Atene, il quale pronte e

faci-

facili preſtava le orecchie a tutte le novelle, che a Filippo disfavorevoli correano per la Città, non perchè le ſapeſſero vere; ma perchè, non avendo cuore di alzare gli occhi a guardar la ſpaventevole tirannia di Filippo, che ſuperba in viſta, e negli atti crudele avventandoſi contro loro chiamavagli a penſieri di ſpeſe, di travagli e di guerra, più comodo partito parea loro, che foſſe il non credere alcuna coſa di quelle, che ingrandir poteano l'idea della potenza del nemico, per poterſene ſtare nell'accidioſa loro morbidezza involti a goder placidamente l'ozio della Città, e li divertimenti del Teatro.

Giudizio favorevole alla Religione, fondato ſu di una Regola ſicura e prudente.

Parmi adunque tempo di poter finalmente concludere, che, giacchè non può renderſi ſcevro del tutto di affetto il giudizio, che portaſi della Religione, favorevole, o avverſo ch'egli ſi ſia, riſpetto a quelli, che sforniti di ſufficiente dottrina, della verità di eſſa non poſſono eſſere convinti per diſcorſo dimoſtrativo; ella è ſempre ottima regola e prudente il fare, che il giudizio ſi pieghi a quella parte, ove ſi vede, che una comune propenſione inclina e promuove tutto l'uman genere. Imperocchè un tal giudizio, benchè non determinato dalla evidenza, non dee riputarſi temerario, cieco ed imprudente; ma egli è un giudizio ſenſato e diritto e regolato e ſicuro. La ragione ſi è, che non può farſi, che in tutti li tempi e preſſo tutte le nazioni appaja nella maggior parte degli uomini un conſenſo unanime, ſe queſto non è fondato o ſulla eſperienza del ſenſo, ſe trattaſi d'un oggetto ſenſibile; oppure ſu d'un ſentimento naturale, ſe trattaſi di coſe non appartenenti al ſenſo: dall'altra parte un ſentimento naturale ſuppone per neceſſità la realtà dell'obbietto, verſo cui egli tende; perchè la natura non muove ad un termine, che non è. Ben poſſono gli uomini per le ſopravvegnenti opinioni ingannarſi circa le determinate condizioni e proprietà di un tale obbietto; ma queſte opinioni, perchè ſopravvegnenti, non ſaranno mai univerſali; onde da queſte diſcrepanze non ſi toglie la certa eſiſtenza della coſa in ſe ſteſſa, la quale è obbietto del ſentimento. Dunque il giudizio, che ſi forma della verità e neceſſità di una Religione in generale, conforme alla comune perſuaſione del genere umano, è un giudizio ſicuro e diritto

e miſurato, perchè fondato ſopra una regola, che non può errare. Inoltre un tal giudizio è conforme alla retta ragione, e ſi può per tale ravviſare da tutti, quanto da tutti ſi può ravviſare conforme alla retta ragione la differenza del giuſto e dell' ingiuſto, come appare per le coſe dette di ſopra. In fine egli è un giudizio prudente ed oneſto, perchè tende a rimuovere gli uomini dalla malvagità col far loro giuſtamente temere que' caſtighi, che la ragione ſteſſa e 'l ſenſo comune moſtrano eſſer dovuti alla medeſima; come ſi è detto poc'anzi.

Della ſeconda maniera, in cui l' affetto ne inganna, ſorgente di molte prevenzioni contro la Religione.

Ora è da rivolgere il diſcorſo alla ſeconda maniera, ch'abbiamo detto, nella quale avviene ſpeſſe volte, che l' affetto ne porge motivo ed occaſion di errare: Ed è, quando, ſebbene non abbiamo maggiore inclinazione per l' una, o per l'altra delle coſe, delle quali ne occorre di dover giudicare; ci diamo però a credere, che, giudicando in una maniera piuttoſto, che nell'altra, ne ſaremo riputati di più, e da quelli maſſimamente, la cui ſtima ed approvazione abbiamo in maggior conto. Da queſto principio naſcono al certo non poche di quelle prevenzioni, che alienano gli uomini dalla Religione; le quali hanno tanto più di forza, quanto procedono da più generoſo e nobile ſentimento. Laonde è d' uopo moſtrare, quanto è facile, che l' uomo abbagliato da sì fatte prevenzioni ſi precipiti nell' errore, perchè, riconoſciutane la fallacia, ſtia ſopra di ſe e fermi alquanto il corſo, per cui, ſeguendole, ſi allontana dalla Religione.

Generoſo ſentimento di grandezza dalla natura inſpirato all'uomo.

Generoſo io dico, ch' è al ſommo e nobile quel ſentimento, che la natura inſpira all' uomo della ſua grandezza ed eccellenza, per cui non riſtretto, come gli altri animali, a procacciarſi le coſe utili alla conſervazion della vita, e ad eſercitar le funzioni convenienti alle ſue facoltà corporee e ſenſitive, ed a ſeguire i diletti, che da tale eſercizio provengono, va ſpaziando col penſiere nella cognizione delle coſe mirabili, benchè a lui non appartenenti, e dall' intenderle ſemplicemente prova maraviglioſo diletto; ed in oltre non contento di vivere in ſe ſteſſo e per ſe ſteſſo, vuole vivere nello ſpirito degli altri, ed in quello tenere onorato luogo e ſtendere la fama del ſuo nome fin alla più remota poſterità.

Quin-

Quindi l' uomo non ſolo ſi diletta di vivere con gli altri e di avere altri o riguardatori, o partecipi delle ſue contentezze; ma vuole anche diſtinguerſi, e direi quaſi, creſcere e ſollevarſi fra' ſuoi pari, e maſſimamente nell' operare coſe ottime e grandi, in che conſiſte la virtù; e nella opinione della ſapienza; che ſono i pregi, che acquiſtano gloria e lode a chi n' è ornato, e, mentre ſono ad alto ſuono pubblicati dalla fama, il fanno riguardare da' ſuoi pari con interno ſenſo di ſtima e di venerazione.

Come coteſto ſentimento inclina alla ſocietà.

In queſto appetito ſi ſcorge un chiaro indizio di quel ſenſo morale, ch'abbiamo detto ſopra, per cui dall' utile e dal dilettevole ſi diſtingue così vivamente ciò, ch'appartiene all'onorevolezza ed al decoro, il cui amore tanto può ne' petti umani, che talora prevale all'amore ſteſſo della vita (d). Queſto ſentimento, ch' è il principio dell'Eroiſmo, per cui l' uomo ſacrifica ſe ſteſſo per vantaggio e benefizio comune, e che tanto diede a Regolo di fede e di coſtanza, viene tacciato volentieri di vanità e di fanatiſmo dagl' increduli, a' quali non piace il veder, che l' uomo di tanto ſi ſollevi ſopra la condizione puramente animale de' bruti. Ma ſia vanità, o fanatiſmo, come ſi vuole; il fatto è, che negli uomini ſi trova eſſere il principio di queſto ſentimento, che tanto arreca di giovamento alla Repubblica, ed a cui gli altri uomini non poſſono rifiutare l' omaggio d'una intima ſtima e verace approvazione. Laonde io domando agl' increduli: queſto, ch' eſſi chiamano fanatiſmo, o è un appetito naturale, o una depravazione, ovvero abuſo di un qualche appetito naturale; perchè o l' uno, o l'altro ha da eſſere, poichè di fatto ſi trova eſſere una parte dell'indole umana. Ma in qualunque maniera ſiaſi, ſarà anche ſempre vero, che dalla natura fu inſpirato all'uomo un ſentimento, che lo porta a preferire l'onorevolezza alla vita, ed a trovare un glorioſo piacere nel diſprezzar il proprio comodo per benefizio del pubblico. Queſto ſentimento e queſta ſingolar maniera di un piacer, che non dal proccurare il proprio, ma

Sentimento di Eroiſmo proprio della natura umana.

 dal

(d) Non credo, che ſia neceſſario di avvertire, qualmente coteſto ſentimento d'Eroiſmo, che fa preferire l'onorevolezza alla vita, comecchè nobile nel ſuo principio, non può eſſere virtuoſo nell'applicazione a' caſi particolari, ſe non è accompagnato da tutte le dovute circoſtanze, che, per eſempio, elegga uno piuttoſto di morire, che di tradire la fede; e che ciò egli faccia col dovuto fine.

dal proccurare il bene altrui deriva, sarà dunque sempre contro gl' increduli un illustre contrassegno della grandezza di quella natura, che pare, che loro incresca, e che sarebbono contenti, che fosse la prima bensì nella serie, in cui gli animali per insensibile gradazione si sollevano gli uni al di sopra degli altri, ma non già distinta da quella serie per alcuna essenziale differenza.

Consegnenze di questo generoso affetto contro gl' increduli.

Ora essendochè non v' ha dubbio, che dall'appetito della propria felicità si muovano tutti gli affetti e le inclinazioni dell' uomo, manifestamente appare da que' sentimenti di onorevolezza e da quell' appetito naturale di grandezza, per cui è talvolta un bene all'uomo il sacrificare la vita all' onorevolezza, appare, dico, manifestamente, che dalla natura è dunque l' uomo incitato a bramare una sorta ed un genere di felicità, che non può starsi e contenersi nella conservazion del corpo e della vita presente, e nel possedimento de' beni, che a conservarla si richiedono. Laonde se l' appetito della propria conservazione è quello, che ha la natura inspirato a tutti gli animali ed all' uomo stesso, qual primo principio ed universale di tutti gli altri particolari affetti e movimenti, siccome il pretendono e Spinosa ed Obbesio ed altri; converrà adunque loro confessare, che nell' uomo non è una stessa cosa la conservazione dell' uomo e la conservazione del corpo e della vita presente; nè l' appetito di quella lo stesso, che l'amor di questa: giacchè non potrebbe giammai avvenire, che l' appetito naturale della propria eccellenza e dignità, che muove l' uomo ad incontrare talvolta volontariamente la morte, procedesse dall'appetito naturale della propria conservazione, se questo desiderio della conservazione e perpetuità del proprio essere altro non fosse, che l'appetito della conservazione del corpo e della vita presente. Se dunque si hanno da conciliare l'appetito della propria eccellenza, e quello della conservazione, siccome debbono al certo essere stati dalla natura conciliati, giacchè l'uno e l'altro sono dalla medesima ugualmente inspirati ed ugualmente invincibili; conviene pur dire, che sia stato posto veramente dalla natura un termine al di là della vita presente, di cui ha anche l' uomo un naturale presen-

sen-

ſentimento, ed in cui non abbiano quegli affetti a contraſtare più tra di loro, nè coll' appetito della propria felicità. Per la qual coſa, ſe non ſi vogliono ſupporre contraddizioni nella natura, e ripugnanze impoſſibili ad eſſere, non dovrà ſtimarſi un vano ſogno queſto penſiero proprio anche e naturale del genere umano, che ſia l' uomo nella parte ſua più nobile deſtinato a ſopravvivere al corpo ed a pervenire in uno ſtato, in cui la perpetuità dell' eſſere unita a quella perfezione ed eccellenza, di cui è tanto bramoſo, concorrano ad appagare pienamente l' appetito della felicità.

Lo ſpirito di ſingolarità naſce dal torto appetito della propria eccellenza.

Ma di queſto generoſo ſentimento di onorevolezza ſuccede, come delle altre naturali affezioni tutte buone in ſe ſteſſe per verità, ma che pure, torcendo ſpeſſe fiate per qualche accidentale cagione dalla naturale dirittura, e piegandoſi ad oggetti non convenevoli, producono di molti diſordinati affetti a guiſa di tralignanti rampolli. E così dal depravamento di queſto, che noi diciamo, naſce una certa gloria di ſingolarità, della quale, quelli, che ſi laſciano invaghire, e non pochi ſono, baſta, che vedano un' opinione piacere alla moltitudine, perchè ſubito diſpiaccia loro e l' abbiano a ſchifo e la diſpregino come falſa. Nella qual coſa pare anche loro di aver gran ragione; ſenza di che non molto tempo durerebbono in voler ſingolareggiare; perciocchè quegli uomini, che più operano per capriccio, non vogliono farſi a credere, che il capriccio ſia la regola del loro operare, ma ſibbene la ragione.

Non baſta penſar differente dal popolo per eſſer più ſavio del popolo.

Queſti adunque ſi fanno incontro alla perſuaſion comune, qualunque ella ſi ſia, con queſto generale argomento, che il popolo non conoſce la verità delle coſe, ma ſolo i ſapienti, che non ſono molti: ed a queſto argomento non poco aggiugne di forza queſta in vero troppo luſinghiera, ma fallaciſſima prevenzione, che, quanto uno per le opinioni ſi diſcoſta dall' ignaro volgo, tanto per ſapienza gli ſi ſolleva ſopra.

Spirito di ſingolarità muove le viciſſitudini, a cui è ſoggetto il regno della filoſofia.

Queſto amor di ſingolarità io ſtimo, che ſia la principale cagion movente di quel corſo periodico e fatale, che avvolgendo le dottrine, le ſentenze ed i nomi de' primi Maeſtri, le pone in prima in luminoſa viſta; le deprime in proceſſo di tempo; e indi le rialza e le ſolleva al primiero grado

di onore e di celebrità. Sulle rovine della Platonica filosofia largo e pacifico stendea il Regno la Setta Peripatetica, quando nel risorgimento delle Greche lettere si presero alcuni chiari ingegni a voler fare anche risorgere la fama e la dottrina del Divino Platone. La novità e 'l pregio della Greca erudizione, gli alti e pellegrini concetti in dotte carte spiegati da' primi ristoratori del Platonismo, que' misteriosi sensi, che sotto la scorza delle Platoniche allegoríe pareano contenersi pieni di una recondita sapienza, impenetrabile agli occhi de' volgari Professori della filosofia, risvegliarono l'attenzione e la curiosità di molti: E molti disprezzando, come apertamente il mostrarono, le già troppo note e volgari dottrine della filosofia dominante, senza che pur anche ben sapessero, quale si fosse la sapienza Platonica, animosamente si fecero a volerla seguire ed apprendere, invaghiti forse più della gloria del sapere, che del sapere medesimo. Già col favore di Principi d'immortale memoria eransi a gloria di Platone instituite Accademie, che lo spirito, l'acume e la copia rinnovassero delle Socratiche disputazioni. Per tanti ajuti e conforti rinvigorita l'Accademia ben presto avrebbe tanto acquistato di forza da poter vendicare l'usurpazione del primato rapitole dal Liceo, se ad allentare i progressi dell'una e dell'altra non fosse in que' tempi insorta una nuova maniera di filosofia, che dalla fisica, rigettate le metafisiche specolazioni, cominciò a procedere nell'investigazione della natura colla scorta e più sicura e più appariscente della Geometria e della esperienza. Galileo in Italia, Gassendo in Francia, Cartesio parte in Francia, parte in Olanda, Bacone e Boyle in Inghilterra, Guerickio in Germania diedero con nuove e maravigliose scoperte illustri saggi del nuovo metodo, e con quelle pretesero mostrare la insufficienza ed inutilità dell'antico. La insigne dottrina di que' primi Maestri, la novità de' loro ritrovati, la sodezza e rarità degli studj matematici, la vaghezza delle osservazioni e dell'esperienze parvero cose degne di molto maggior maraviglia e riverenza, che le idee tanto già note e decantate, e le forme e le qualità della vecchia filosofia. Quelli pertanto, che della meccanica cominciarono a farsi seguaci, non cessarono

sarono

sarono di combattere, di abbassare, di umiliare, quanto per loro si potè, gli antichi filosofi; nè alcuno avrebbe creduto poter degnamente sostenere in vista al pubblico la persona di filosofo moderno, e mostrare, che ne conoscesse il pregio, se altro, che disprezzo, avesse dimostrato di que' buoni antichi. In questa maniera si dilatò a poco a poco la filosofia moderna; e comecchè molti vi si aggiunsero, perchè, conoscendola, parve loro degna di essere abbracciata; quanti e quanti, e forse con maggior ardore, a quella si portarono allettati più dalla fama, che dalla conoscenza di essa? Siccome oggidì si vedono tanti a sostenere con tal impegno il Neutonismo, che fanno maravigliare i veri e dotti Neutoniani, che li conoscono. In vano contrastarono per alcun tempo certi ordini di persone: ma poi il ridicolo, che si spargea sopra di loro, gli spaventò finalmente, e si arrendettero. Così, rimossi gli ostacoli, la filosofia, che si dice moderna, vittoriosa rimase e trionfante, siccome la veggiamo essere. Ma ora che col dilatarsi di questa filosofia si è fatto anche comune il disprezzo degli antichi, e tutto dì si sentono dilegiati da que'medesimi, che poc' anzi erano derisi, quali ciechi adoratori di essi; non sentiamo, che cominciano ad alzare la voce uomini grandissimi del nostro secolo, per opporsi a questo volgare ingiurioso concetto, in cui è tenuta la venerabile antichità? e quell' Aristotile e quel Plinio, divenuti pressochè la favola del popolo, non riacquistano i primieri onori, ed in opera moderna di gran pregio non fanno la comparsa magnifica di sommi Maestri e primi lumi della storia naturale? Non si mostrano da più valenti uomini ed in Pitagora e negli altri antichi già delineate assai bene quelle teoríe e quelle scoperte, che tanto di onore hanno fatto a'moderni? Ed in vero può bene accorgersi chicchessia, siccome in questi valorosi moderni il giudizio favorevole, che portano dell' antichità, è fondato sulla profonda cognizione, che ne hanno: ma non dubitiamo, che se ne vedranno altri poi, i quali, senza darsi tanto impaccio, ed invaghiti di quella specie liberale di erudizione, che comincia di nuovo a vestire la cognizione dell'antica filosofia, non dubiteranno di prendere impegno per gli antichi, e di difenderli

col

col medesimo calore e colla medesima conoscenza delle dottrine loro, colla quale pochi anni fa si sarebbono armati contro. In somma stiamo a veder, che, siccome gli studj matematici altre volte rarissimi hanno fatto disprezzare i metafisici molto più comuni, ora che sono in tanto maggior voga, non facciano risorgere la metafisica, e che il pregio della solitudine non acquisti a questa ammiratori e coltivatori.

Che più? non si è veduta la stessa gara in questo secolo tra l' antica geometria ed i nuovi metodi? Quanto non è stato da' promotori di questi vilipeso Euclide, e poco apprezzata generalmente la sintesi? ma ora che più misterj non sono nè il calcolo differenziale, nè l' integrale, e che senza l' ingegno di Pascal, di Cotes, o di Clairaut sanno perfino i fanciulli adoperare le formole, e si fanno, per così dire, un giuoco di saper trovare per mezzo di esse o punti d' intersezione, o descrizioni di curve, o massimi e minimi; quanti insigni geometri già si vedono, che al rigore del metodo sintetico vorrebbono richiamare gli studj matematici? Che se lo spirito di singolarità non fosse entrato in queste cose a turbare la fantasia di molti, non sarebbonsi mai suscitate sì fatte quistioni; nè la lode di uno studio si sarebbe mai congiunta col biasimo di un altro; nè sarebbe caduto a chicchessia in pensiero di voler trattar l' idee astratte della metafisica con esperienze ed anatomíe, come si vanno rintracciando i fenomeni naturali. Che per verità ogni studio ha il suo particolare obbietto, il suo proprio procedere, le sue proprie ricchezze: E siccome sono gli oggetti per natura collegati, nè mai possono esser gli uni opposti agli altri; così quando gli studj, che li riguardano, non siano trasportati fuor de' loro limiti, non avverrà mai, che si combattano; e si adatteranno in una mente posata e di buon discernimento in quell' ordine stesso, in cui furono gli oggetti legati e subordinati dalla natura; e sarà l' ordine delle scienze una immagine della connessione delle cose.

Gloria della singolarità nemica della Religione.

Che se può tanto questa gloria di singolarità in quelle sorte di dottrine per volgerle e rivolgerle sossopra; quanto più non avrà di forza per depravare i giudizj, che riguardano la Religione?

ligione? imperocchè quegli ſtudj, o que' ſiſtemi, che lo ſpirito di ſingolarità imprende a turbare, ſono pure di uomini diſtinti dal volgo, e che fanno profeſſione di lettere: Laddove la Religione vien dagl' increduli conſiderata, come coſa propria del volgo, o di uomini materialmente eruditi, o di animi acciecati dall' ambizione e dall' intereſſe. Dunque poniamo il caſo, che tra quelli, che non ſono indifferenti a voler fare una qualche comparſa d'ingegno e di coltura, taluno ſia preſo dall' amor della ſingolarità; il che agl' ingegni mediocri ſuole più facilmente avvenire, che agli altri; perchè gl' ingegni ſommi troppo ſi ſentono di forza per contentarſi d' una diſtinzione dal volgo, che tutta ſta nell' apparenza: Guarderà egli pertanto della Religione non ciò, ch' ella è in ſe ſteſſa, ma ciò, che ne appare al di fuori nella profeſſione, che ſe ne fa: la ſcorgerà per una parte ſparſa univerſalmente ed impreſſa negli animi della moltitudine: vedrà per altra parte un certo numero di uomini riputati di ſingolare ſpirito e coltura, i quali con miſterioſi modi ſi dimoſtrano poſſeſſori di un maraviglioſo arcano nel ſaperſi guardare dall' inganno univerſale, teſo alla ſemplicità de' popoli da quelli, che trovano nella Religione il modo di conciliarſi riſpetto ed autorità: che più ſi richiede, perchè in tale circoſtanza un uomo vanaglorioſo entri ſubito in queſto penſiero, ch' e' non ſarebbe quell' uomo ſagace ed avveduto, che pure egli ſi ſtima di eſſere, ſe, tralaſciata la volgare perſuaſione, non ſi appigliaſſe al ſentimento di quegli altri? Eppure un tal penſiero, che non ha fatto pochi increduli, che altro ſarebbe, fuorchè una illuſione, o prevenzione nata da nozioni confuſe, quanto mai eſſer ſi poſſano, e degna appena di quel volgo, di cui ſi vanno tanto eſaggerando i pregiudizj? il popolo è credulo; crede molte coſe falſe: tutto ſi conceda. Dunque per incontrare il vero, non ſi ha da fare altro, che contrapporſi a lui? Comoda regola ſarebbe queſta ſenza dubbio. Il male ſi è, che il popolo non s' inganna in tutto e dappertutto; eppure conviene, che queſto tacitamente ſuppongano coloro, che, non conoſcendo per certi argomenti la falſità della Religione, la rigettano, perchè diſprezzano il volgo, da cui la vedono

appro-

approvata. Questo è di fatti il lor argomento: stolte sono le credenze del popolo; il popolo crede la Religione: è dunque stolta la credenza della Religione.

Obbiezione contro la fede, che il popolo presta alla Religione, e argomento, che dalla temerità di quella fede cavano gl' increduli contro la Religione.

E qui non dubito, che prontamente si faranno alcuni a rinfacciarmi un patente equivoco, e diranno, che in due maniere si può intendere quella proposizione, che stolte sono le credenze del popolo; o perchè siano false tutte le cose, che il popolo crede; o perchè, credendone alcune vere, pure queste crede stoltamente; che vale a dire, senza diritta ragione; e soggiugneranno, che nelle cose della Religione ben si può affermare, che stolta sia la credenza del popolo, e da non farne conto alcuno; il che solo basta per rovesciare uno de' gran fondamenti della Religione: basta, dicono essi, che, tante e tanto differenti ed opposte essendo le Religioni, e se una ve n' ha di vera, quella non potendo esser più d' una sola; ciò non ostante si vede, che il popolo in qualunque Religione allevato sia, di quella vive persuaso altamente, come se fosse l' unica vera: laonde, veggendosi, che tanto è ferma la persuasione di moltissimi popoli nel consentire alle lor false Religioni, quanto può esserla quella di coloro, a' quali sarebbe fortunatamente avvenuto di essere nella vera educati, è lecito conoscere da questo, quanto sia instabile il fondamento, su cui posa quella universal persuasione, la quale, trattandosi di una vera Religione, neppure rispetto al volgo dovrebbe essere stolta e temeraria; e però non altro rimane a dirsi, se non ch' ella è una pura illusione di gente rozza, che si lascia follemente affascinare dalla politica de' Legislatori, o Ministri delle Religioni.

Necessità di esaminar cotesta obbiezione.

Questo argomento ho io sentito mettersi più volte in campo, quale Achille, solo valevole ad atterrar la Religione: forse con più ragione potrebbesi assomigliare a quella fiera, che, venendo incontro al Teologo Poeta con la testa alta, sicchè parea, che l' aere ne temesse, tentava d' impedirgli il cammino al dilettoso monte, ch' è principio e cagion di tutta gioja; che in quella fiera si può ben raffigurare lo spirito della singolarità. Conviene pertanto, che ci fermiamo alquanto in esplorare la fermezza di quella obbiezione. Ed in prima è

Dante infer. Canto 1.

facile

facile il vedere, che da questo, che stolta sia e temeraria la opinione, che il volgo porta delle Religioni, non può seguire per necessità, che stolta e temeraria sia ogni credenza della Religione. Una tale conseguenza tutto al più si farebbe probabile, quando non fosse per altra parte la Religione assistita di ragioni fortissime, portate in suo favore da tanti insigni Scrittori; e fino a tanto che dopo un maturo e severo esame non ne sia stata riconosciuta appieno la vanità, bisognerà sempre confessare, che non si può rifiutare assolutamente la Religione senza fare un giudizio inconsiderato, nè senza imprudenza tralasciare di rintracciarne la verità.

Regola per discernere nell' opinioni del popolo ciò, ch'egli crede fondatamente, e ciò, che crede temerariamente.

Inoltre io sono molto lontano dal concedere, che debbasi riputare stolta e temeraria l'approvazione, che dal popolo si dà o alla Religione in generale, o alla sola verace in particolare: anzi dico, che sia da riputarsi, quale è, giusta e prudente. Per lo che dimostrare, osservo, che, quantunque non sappia il popolo con dialettico metodo rappresentarsi le condizioni, per le quali si distingue un giudizio giusto e prudente da un giudizio inconsiderato e temerario, non segue però da ciò, che non sia il giudizio del popolo giusto veramente e prudente, qualora giudica indotto da motivi conosciuti, e motivi tali, che loro si debbe meritamente il consenso; sebbene avviene nel medesimo tempo, che, riguardo o ad altre cose, o a certe circostanze, con pari fermezza e persuasione acconsenta al falso per motivi vani e leggeri, e così accoppi in certa guisa un giudizio prudente con un giudizio imprudente; il che tante volte si fa, non che dal volgo, anche da' medesimi filosofi. E per dare ad intendere altrui più determinatamente ciò, che io intendo per giudizio prudente e giudizio inconsiderato, dichiarerò il mio pensiero con un esempio. Credono in oggi comunemente gli uomini volgari e meccanici delle nostre Città, che la Zona torrida è abitata, e che sotto la spaventosa equinoziale linea si naviga tutto dì, e si sta: Credono insiememente, e forse con pari persuasione, molti favolosi e mirabili accidenti, che, secondo che ne hanno udito ragionare, avvengono in que' lontani paesi. Quella prima credenza è al certo giusta e prudente, perchè fondata

ſulla univerſale teſtimonianza delle perſone maggiormente degne di fede, e ſulla notizia del commercio, che ſi fa in que' paeſi, ed anche delle perſone, che o a quelli s' incamminano, o da quelli ritornano. L'altra credenza è poi ſtolta e temeraria, perchè fondata talvolta unicamente ſul racconto, che di quelle ſognate maraviglie avranno udito farſi, eſſendo ancor fanciulli, da qualche buona vecchia, e che allora da eſſi ricevuto e bevuto avidamente ſi ſarà conſervato e ſempre più impreſſo nel loro animo. Ma la inconſideratezza di queſto ſecondo giudizio, che ſi uniſce al primo, nulla toglie della ſenſatezza e ragionevolezza di eſſo. In virtù del primo giudizio è perſuaſo il popolo per motivi giuſti da lui conoſciuti ed appreſi direttamente; crede, e ſa, perchè crede: in virtù del ſecondo ſuppone di ſapere, perchè crede, ma nol ſa veramente, e però s' inganna: e benchè non ſapeſſe il popolo ſcientificamente dichiarare queſte differenze, non ſe ne può inferire, che nel primo caſo non ſia legittimo e ſicuro e prudente il ſuo giudizio, con più ragione, che ſi potrebbe inferire, che le perſone idiote, le quali da premeſſe evidenti deducono una certa ed evidente concluſione per naturale diſcorſo, non concludono legittimamente, perchè non ſaprebbono aſſegnare le regole, per le quali una neceſſaria concluſione ſi diſtingue da una conſeguenza fallace. Il che ſi può ancora meglio conoſcere per queſto, che uno, il quale con deſtre ed ordinate interrogazioni faceſſe riflettere a qualunque di quegli uomini volgari i motivi, che lo inducono a preſtar fede a certe favoloſe maraviglie, lo condurrebbe a poco a poco in punto, che verrebbe a ravviſarne la vanità da per ſe, ed a ricrederſi: Laddove qualunque opera faceſſe per farlo ricredere della prima perſuaſione, non gli riuſcirebbe mai di venirne a capo, e ſentirebbeſi ſempre opporre e l'autorità d' uomini riſpettabili, e la pubblica teſtimonianza e le merci, che da que' paeſi a noi vengono; e quelle, che da noi ſi mandano colà; e i viaggi, che vi ſi fanno del continuo. Onde appare, quanto negli uomini volgari e giuſti e prudenti ſiano molti giudizj, ſebbene a quelli ſe ne uniſcano altri inconſiderati e temerarj.

Ora

Dimoſtrazione; che il conſenſo che ſi preſta dal popolo alla verace Religione, è legittimo, prudente e ſicuro.

Ora venendo al conſentimento ed all' approvazione, che ſi dà pel popolo alla verace Religione in particolare, io dico, che queſta è realmente fondata ſu motivi tali, che la rendono legittima e prudente e ſicura; che per queſti motivi dal popolo ſteſſo conoſciuti ſi diſtingue eſſenzialmente l'approvazione data alla vera Religione dal conſentimento, quantunque forſe ugualmente fiſſo, che vien preſtato alle falſe Religioni; che non è fuori dello accorgimento naturale al popolo, per poco che voglia penſarvi, il fare una tale differenza, e riconoſcere la fermezza della vera Religione e la vanità delle falſe: che però in vano ſi pretende, che la credenza della verace Religione nel popolo ſia un conſentimento ſurrepito, per così dire, alla ſemplicità di eſſo dalla ſcaltra politica de' Legislatori. Per dichiarare queſto punto, che non parmi di poca importanza, è d' uopo diſtinguere due coſe, che intervengono nel conſentimento, che ſi dà ad una qualunque particolare e determinata Religione, cioè la impreſſione, che muove univerſalmente gli uomini al culto di una Divinità in generale, e la fede, che ſi preſta a quelli, che prendono ad inſegnare magiſtralmente le particolari determinazioni, che ſono da quel culto richieſte, i riti, le cerimonie, gli atti, che debbono accompagnarlo.

Due coſe, che muovono a quel conſentimento.

Che l'impreſſione, che muove alla Religione in generale, non è introdotta per eſtrinſeca cagione negli animi.

Di quella impreſſione ſi ha da conſiderare l'origine e l'obbietto. Quanto all' origine ſua, io dico, ch' ella non può eſſere ſtata introdotta negli animi umani per via d' alcuna autorità, o ſuggerimento eſterno; ma ch' ella naſce negli animi ſteſſi prodotta e moſſa da un qualche ſentimento naturalmente inſito. Oltre le ragioni, che di queſto ſi ſono addotte ſopra, e quelle, che ſono ſtate portate perfino da Seſto Empirico per moſtrare, che s' ingannano grandemente coloro, i quali ſtimano, che le prime nozioni degli Dei, e ciò, che va in ſeguito, le prime impreſſioni della Religione ſiano provenute da' Legislatori; parmi, che opportuno argomento di queſta verità poſſa prenderſi dalle coſe, che dice lo Scrittore di già citato de' diſcorſi ſopra la prima Deca di Tito Livio, per inſinuare il contrario errore, cioè che ſia la Religione una lodevole ed utile invenzione di quelli, che ordi-

IX. adv. Math. §. 1.

narono le Città. Che ſia la Religione buona ed utile, il prova facilmente, mentre *vedeſi*, com' egli dice, *chi conſidera bene le ſtorie Romane, quanto ſerviva la Religione a comandare agli eſerciti, a riunire la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a far vergognare i triſti.* E poco appreſſo. *Conſiderato adunque tutto, conchiudo, che la Religione introdotta da Numa, fu tra le prime cagioni della felicità di quella Città, perchè quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici ſucceſſi delle impreſe:* Fa poi intendere lo Scrittore, ſiccome Numa avendo a fare con popoli groſſi, gli riuſcì più facile il conſeguire con eſſo loro i ſuoi diſegni, ſimulando di aver congreſſo con una Ninfa, la quale gli conſigliava quello, ch' egli aveſſe a conſigliare al popolo: Nota indi, che queſto ſteſſo mezzo fu adoperato univerſalmente da' Legislatori; e dice, che *veramente mai non fu alcuno ordinatore di leggi ſtraordinarie in un popolo, che non ricorreſſe a Dio, perchè altrimente non ſarebbono accettate; perchè ſono molti beni conoſciuti da uno prudente, i quali non hanno in ſe ragioni evidenti da poterli perſuadere ad altri. Però gli uomini ſavj, che vogliono torre queſta difficoltà, ricorrono a Dio. Così fece Licurgo; così Solone; così molti altri, che hanno avuto il medeſimo fine di loro.* Ora chiunque riguarderà dirittamente queſto tale avvedimento de' Legislatori, vedrà manifeſto, che egli ſuppone gli animi de' popoli di già penetrati altamente ed imbevuti della idea d'un Dio e del culto di una Religione. Imperocchè diſegnando i Legislatori di mettere ordini nuovi, e dubitando, che la loro autorità non baſtaſſe, intanto ricorrevano a Dio e ſimulavano di conſigliarſi con lui, o con qualche Divinità ſubalterna, di ciò, ch'era da farſi per lo meglio, in quanto conoſcevano, che il popolo pieno di venerazione per la Divinità avrebbe di buon grado accettato e con gran fermezza ritenuto quegli ordini, che gli avrebbono potuto perſuadere, che erano grati ed accetti a Dio e voluti da quello. Laonde lo intendimento de' Legislatori dovette eſſere non già queſto d' introdurre nell' animo de' popoli un ſenſo affatto nuovo di Religione, ed un' idea non ancora entrata in loro di una Divinità, ma ſolo di trovare

L. I. C. XI.

Dimoſtrazione, che non può la Religione eſſer parto della politica de'Legislatori.

vare qualche modo di persuadere al popolo, ch' essi erano partecipi de' consigli e de' voleri di questa Divinità; senza la preventiva idea della quale altamente fissa ed impressa invano avrebbono eglino fatto ricorso alla Divinità, e per parte di quella proposte le loro leggi a' popoli. Questo solo hanno dunque fatto e potuto fare i Legislatori d' introdurre colle loro invenzioni qualche nuova opinione riguardante il culto particolare della Divinità, conforme a' disegni loro; ma non mai d' imprimere originariamente la nozione stessa della Divinità, e 'l senso, che gli uomini porta al culto di essa; senza la qual nozione e senza il qual senso neppure sarebbe caduto in mente a' Legislatori di ricorrere a sì fatte invenzioni. Ciò vale egualmente per li popoli grossi, come per li più accorti; con questa differenza però, che, riguardo a questi, è più difficile ad un Legislatore, o ad altrui, il far credere per mezzo di qualche favola, che gli abbia Dio rivelato quelle cose, che vuole altrui persuadere. Persuase con tutto ciò il famoso Girolamo, che parlava con Dio, ad un popolo, cui lo Scrittore dice, che non pare di essere, ed io soggiungo, che non è, nè mai fu nè rozzo, nè ignorante. Ma quegli intanto finse di parlare con Dio, e di questo mezzo si valse per dar credito a' suoi disegni, perchè vi era prima di lui Religione nel popolo: e così da questo fatto della istoria recente trasportandoci a' tempi di Numa, o di altri più antichi Legislatori, si vedrà, che dovette il caso loro essere perfettamente simile, rispetto a' popoli, comecchè rozzi ed ignoranti, che impresero ad ordinare.

Confermazione della stessa verità.

E certamente, quando si vuole persuadere una cosa nuova per mezzo di un' altra, bisogna, che la persuasione di questa sia di già entrata per altra via, senza di che non sarebbe mezzo opportuno a far ricevere la novità, che si vuole persuadere. Laonde, potendo soltanto essere invenzioni della politica quelle favole, per cui cercavano di persuadere i Legislatori la loro comunicazione colla Divinità, e quelle supponendo di già impressa la nozione della Divinità, ne segue manifestamente, che cotesta nozione, siccome mezzo adoperato per le invenzioni della politica, ha dovuto sempre precedere

cedere quelle invenzioni, nè ha potuto procedere da quello, a cui ha dato essa occasione, motivo ed efficacia. I Legislatori pertanto, volendo far ricevere i loro ordini per mezzo della Religione, era necessario, che trovassero la Religione di già impressa negli animi: che se avessero voluto insinuarla di nuovo, non essendovene prima alcuna idea, questo molto più difficilmente sarebbe riuscito loro, che l' insinuare direttamente i loro ordini; imperocchè, rispetto a questa nuova nozione, niente vi sarebbe stato impresso dalla natura, che disposto avesse i popoli a riceverla: Laddove, essendo gli uomini tutti capaci d'intendere in qualche maniera i vantaggi di un buon governo, sarebbe loro avvenuto più di leggieri di persuadere per via di questa naturale intelligenza gli ordini da loro proposti. E poi chi non vede, che, essendo i Legislatori uomini savj ed avveduti, si valsero per ordinare i popoli, come il dettava loro la propria lor accortezza, di ciò, che scorgeano avere maggior forza negli animi di quelli? Ma senza voler di ciò ricercar più ragioni, tuttochè evidenti e palpabili, il fatto sta e l'istoria il mostra, che i Legislatori altro non hanno fatto, che valersi della Religione, che vedeano altamente impressa ne' popoli, per introdurre le opinioni, che stimavano necessarie per dar fermezza maggiore alle leggi, e far, che le instituzioni umane fossero rispettate sotto l' ombra di un culto già per naturale senso sacro e rispettato al sommo. Veggendosi pertanto, che in tutt'i tempi e presso tutte le nazioni si sono i Legislatori concordemente appigliati alla Religione, come al mezzo più autorevole, per accreditar se e le lor leggi (ma chi con una invenzione e chi con un' altra, siccome avvenir dovea di finzioni puramente umane, che non possono mai farsi universali) è forza riconoscere, che in tutt'i tempi ed in tutte le nazioni hanno i Legislatori, che presero ad ordinare le Città, ritrovata la Religione sparsa universalmente, e che però ha questa precedute le fondazioni delle Repubbliche, e ch'è più antica di qualunque umana più antica instituzione. Il perchè resta provato, che l' impressione, che muove gli uomini al culto di una Divinità in generale, non è altramente

te un parto della politica, la quale ha bensì messa in opera la Religione, perchè l'ha ritrovata; ma che non l' ha ritrovata per metterla in opera; e che però una impressione sì universale e sì antica debbe esser nata da qualche cosa, che sia comune agli uomini in ogni luogo ed in ogni tempo, cioè da qualche sentimento naturale. Gran pregiudizio si è dunque quello di coloro, che nella Religione lodano l' astuzia de' Legislatori, e si ridono della semplicità del popolo, non distinguendo tra le opinioni, che riguardano soltanto le determinazioni del culto, nelle quali ha potuto il popolo essere ingannato da' Legislatori, e che però sono grandemente discordanti; e tra quell' impressione, che non è ristretta nè ad alcun tempo, nè in alcun luogo; che conosciuta da' Legislatori ha fatto loro nascere il pensiere di quelle finzioni, ed ha renduti gli animi de' differenti popoli disposti ad accettarle. Talchè non si sarebbe fatto luogo nè all'astuzia de' Legislatori nella finzione, nè all'inganno de' popoli nella credenza, se non fosse preceduta quell'impressione, che indipendente da qualunque umana instituzione ed autorità muove gli animi alla Religione. La qual cosa fu conosciuta dallo stesso Scrittore de' discorsi, il quale tra le cagioni, che rendettero facile a Numa il persuadere a' Romani i suoi ordini, porta spezialmente questa, *ch' erano que' tempi pieni di Religione*.

Riflesso dello Scrittore de' discorsi, per cui si manifesta la naturale bontà dell'indole umana.

Ed è ben degno anche di considerazione il riflesso aggiunto dallo Scrittore, che chi volesse in oggi bene ordinare una Repubblica, più di facilità troverebbe negli uomini montanini, dove non è alcuna civiltà, che in quelli, che sono usi a viver nelle Città, dove la civiltà è corrotta; siccome uno scultore trarrà più facilmente una bella statua da un marmo rozzo, che da un male abbozzato da altrui. Il che parmi, che sia un forte argomento della nativa bontà e propria della natura, come dice Cicerone, a cui la malizia e la frode e l'inganno e la doppiezza sono qualità, per così dire, estranie, per le quali ha l' uomo bisogno di scuola e di acquistarne a poco a poco l'uso e la pratica nelle varie occorrenze, a cui vive esposto nel frequentare uomini e nel trattare

affari

affari in una Città, ove la civiltà è corrotta: laddove gli uomini, che lontani da una tale civiltà non ſanno ſeguire altra regola nel regger la lor vita, che il dettame e le leggi del ſenſo comune, non hanno neppure idea di que' tortuoſi ſentieri ed obbliqui, pe' quali ſi vanno aggirando quelli, che vogliono innoltrarſi nel laberinto della fortuna, e tengono quella naturale dirittura, per cui conſente il ſenſo alle coſe, l' animo al ſenſo, il cuore all' animo, la lingua al cuore.

Il ſenſo naturale di Religione muove al culto di una Divinità ſaggia e giuſta.

Quanto poi all' oggetto di quella natural impreſſione, la quale, come già ſi è detto, naſce da un intimo ſenſo della propria dipendenza e del proprio difetto e della differenza del giuſto e dell' ingiuſto; io dico, che per eſſa ſono gli uomini portati a riconoſcere ed a venerare una natura Suprema, Eterna ed Immortale, cagion dell' ordine delle coſe, di ſomma ſapienza e virtù, vegliante ſopra il genere umano, diſpenſatrice del bene e del male per occulti e giuſti fini, ricompenſatrice nell' altra vita maſſimamente delle buone opere, e punitrice dell' ingiuſtizia e della ſcelleratezza. Manifeſto argomento e concludentiſſimo di queſta verità ſi è l' oſſervare, che in mezzo alle più cieche tenebre del paganeſimo, e fra gli orrori delle più moſtruoſe opinioni ſparſe, celebrate ed applaudite intorno alla natura degli Dei, non ſi è mai potuto ſpegnere queſto ſenſo e queſta luce naturale, che addita in Cielo agli uomini un Dominator Sovrano, che tutto vede, tutto diſpone con ſapienza, e di tutto giudica giuſtamente. Spuntano tratto tratto in replicati paſſi di Omero queſti luminoſi caratteri della Divinità in mezzo alle favole delle genealogíe, degli amori, delle diſcordie, de' combattimenti degli Dei; il che ha dato a molti motivo di penſare, che quelle favole altro non foſſero, che allegoríe, il cui ſignificato era noto a' tempi d' Omero, ſe non alla moltitudine, almeno agli uomini più ſavj ed intelligenti. Con tutto ciò la moltitudine accoppiava colla credenza di quelle favole la conoſcenza di quegli attributi, mentre in Omero ſi vedono or dall' uno, or dall' altro rammemorati, come coſe volgarmente note. Nell' Odiſſea Uliſſe ancora ſconoſciuto ragiona ſecondo l' opinion comune con Penelope della felicità di un Regno,

Si è conſervata l' idea d' una tale Divinità in mezzo alle favole del gentileſimo.

ζ. 19.

Regno, governato da un Re pio, che onora gli Dei, e fa in conseguenza osservare la giustizia. Magnifiche immagini adopera Esiodo nel suo poema dell' opere e de' giorni, per esprimere la potenza e sapienza di Dio. Vedasi l' invocazióne, ove invita le muse a cantar Giove, per l' alto consiglio di cui sono gli uomini altri gloriosi, altri oscuri; di quel Giove, che facilmente innalza gli oppressi e deprime i grandi; che corregge il colpevole ed abbassa il superbo; mentre egli altitonante regna e vive nella suprema parte del Cielo. E' notabile tra gli altri questo passo, ove si scorgono i vestigi di una antica tradizione.

. . . . . O Regi, or voi
„ Ben ben questa giustizia ragguardate.
„ Poichè presso tra gli uomin dimorando,
„ Mirano gl' immortai tutti coloro,
„ Che con distorti processi e sentenze
„ Tra lor si trebbian, degl' Iddii la vista
„ Non curando. Poichè son trentamila
„ Sovra la grassa terra gl' immortali
„ Di Giove, de' mortali uomin custodi,
„ Che guardan tutte le giustizie e i torti,
„ Vestiti d' aria il suol girano tutto. V. 245.

Traduz. del Salvini.

Esprime Pindaro maravigliosamente le stesse nozioni nella sua Ode Olimpia II. a Jerone, le cui sentenze io quì apporterò in volgar lingua recate con tutta la fedeltà, che si conviene ad una rigorosa traduzione, ed insieme con tutta la maestría e franchezza propria dell' originale. Antistr. III. ver. il fin.

„ Porta in ver di più cose
„ Occasion l' adorna
„ Delle virtù ricchezza,
„ Profonda sostenendo
„ Indagatrice cura.

Epodo III.

„ Fulgida ſtella, vero lume all' uomo.
„ Se queſta ha alcun, conoſce
„ L' avvenir, che de' morti
„ Le menti qui intrattabili, ben toſto
„ Pagano il fio, e le in queſto
„ Di Giove impero iniquità commeſſe
„ Giudica alcun ſotterra
„ Oſtilmente forzato a dar ſentenza.

Strofe IV.

„ Ma al pari ognor di notte,
„ E al par di giorno i buoni
„ Il Sole avendo, menano
„ Men faticoſa vita;
„ Non per povero vitto
„ Turbando il ſuol, nè l' acqua
„ Marina, delle mani
„ Col vigor: ma di fidi
„ Chi godean giuramenti,
„ Paſſano ſenza pianto
„ La lunga etade, appreſſo
„ Agli onorati Dei.
„ E ſoffron gli altri affanno
„ Orribile a vederſi. (e)

Sofocle ammaeſtrato da Orfeo ci rappreſenta il pudore e l' equità, aſſiſtenti al trono di Giove. Callimaco imprende a celebrare Iddio ſteſſo ſempre grande e ſempre Re, domatore de' mortali, e che dà leggi agli abitanti del Cielo; mentre in ſeguito cerca, ſe queſto Giove ſia quello di Creta, o quello dell'Arcadia; ove ſi vede, che, malgrado la ripugnanza e l' incompatibilità, ſtavano le favole raccontate di Giove, come uomo nato in Creta, o in Arcadia, coll' idea conveniente

(e) Ho avuto queſta traduzione dalla gentilezza del signor Giuſeppe Bartoli, Antiquario Regio e Profeſſore in queſta Univerſità.

niente alla ſola Divinità di un Monarca, che ſempre grande e ſempre Re impera ai Cieli ed alla terra. Belliſſima è anche l' immagine, con cui ne' frammenti, che rimangono di Riano, vien rappreſentata la pena, che, per punire l' uomo ingiuſto, acciecato dalla proſperità, ſopraggiugne in giovanil forma i vecchi, e in forma di vecchio i giovani, facendo coſa grata alla giuſtizia ed a Giove Principe degli Dei. Belle le ſentenze di Teognide: prega gli Dei, il cui poter è grande, e ſenza i quali niente avviene agli Uomini, nè il bene, nè il male. O Cirno, temi e riſpetta gli Dei, perchè queſto trattiene l' uomo a non fare, o dire coſe empie.

E' pure oſſervabile queſto paſſo di Dioniſio nella ſua deſcrizione del Mondo. I ſoli Dei poſſono facilmente ogni coſa. Eſſi hanno ritondata la terra, che è il fondamento, ſu cui poſano le altre coſe: eſſi hanno ſteſe le profonde vie dell' immenſo mare: eſſi hanno in bell' ordine diſtribuiti gli aſtri: Eſſi hanno agli animali aſſegnate per abitazione le varie parti del mare e del vaſto continente; onde ſortirono diverſe nature e forme, e di vario colore ornati furono gli uccelli. Così decretò il grande Giove. E qui dà il Poeta col finire, il ſuo ſalve a' continenti, all' iſole, all'onde dell' Oceano, del Ponto e del Mediterraneo, a' fiumi, a' fonti, a' monti, ch'egli ha deſcritto; e dagli Dei ſoli dice aſpettare la ricompenſa del ſuo carme. Io tralaſcio i Poeti più moderni, perchè troppo facile coſa ſarebbe, ricorrendo gl' indici, il fare un gran libro delle lor ſentenze a queſto propoſito.

Gl' Iſtorici e gli Oratori ci potrebbono ſomminiſtrare infinite prove di queſta verità, i quali ſi vedono ſempre apportare la conſiderazione della giuſtizia e dell' equità e della pietà e della beneficenza in tutte le cauſe o giudiziali, o deliberative, per animare i popoli colla ſperanza del favore degli Dei, o far loro temere il giuſto lor caſtigo. Avendo Valerio rinunziata la Dittatura in tempi torbidi, e temendo i Padri, che, ſe licenziato ſi foſſe l' eſercito, nuove congiure inſorgeſſero, il ritennero unito, e fecero uſcir di Roma le legioni ſotto preteſto della guerra rinnovata dagli Equi; il che fatto, ſi accelerò la ſedizione: e la plebe, per diſimpe-

T. Livio dec. 1. lib. 2.

gnarsi del giuramento prestato a' Consoli, pensò di volergli ammazzare; ma venendole suggerito, che gli obblighi della Religione non si poteano sciorre per via d'una scelleraggine, tosto deposero quel crudele pensiero. Tanto è vero, che l'idea della giustizia e dell'equità fu sempre congiunta colla nozione del culto, che la Religione richiede verso gli Dei. Così anche per ispegnere quella scellerata congiura ed al buon costume perniciosissima, ch'erasi introdotta in Roma sotto pretesto di celebrare certe segrete misteriose adunanze in onor di Bacco, il Consolo in una bellissima orazione, che disse al popolo, veggendo, che stavano gli animi come sospesi per lo timor di violare il culto voluto dagli Dei coll'opporsi a que' nuovi riti, si prese a dimostrare e persuase questa verità, che non si offende la Religione col punire la scelleratezza, che ardisce di coprirsi del sagro ammanto di quella: che anzi gli Dei, per vendicare l'oltraggio fatto al lor nome, aveano fatto sì, che quella perniciosa occulta trama e disonesta venisse in luce; e che doveasi per gratitudine al lor benefizio e per conservar la Religione nella sua purità, estirpare del tutto.

Noterò finalmente, siccome Sesto Empirico nelle sue Pirron. institut. lib. 1. c. 14. ove prende a fare osservare l'opposizione, che v'ha (n. 145.) tra gl'istituti, le consuetudini, le leggi, le favolose persuasioni, le dogmatiche opinioni, porta per esempio di una favolosa persuasione il racconto solito a farsi di Saturno, che divora i suoi figliuoli: ed a questa favolosa persuasione oppone il costume pubblico non solo di allevare i figliuoli, ma ancora di venerare gli Dei, come buoni e non soggetti ad alcun male; contuttochè si leggano le lor ferite e le loro invidie presso i Poeti: così anche in esempio del costume, in quanto si oppone alle dogmatiche opinioni, apporta la consuetudine di chiedere il bene dagli Dei contro la dogmatica contraria opinione d'Epicuro.

Il naturale senso di Religione può dirsi provato per isperimentale osservazione.

Se dunque si hanno da sciorre i dubbj, che si appresentano, colla sperimentale osservazione secondo l'eccellente regola del valente filosofo, le cui parole abbiamo recato sopra (p. 69.) e se per quella sperimentale osservazione Egli con tutta ragione afferma di sentirsi costretto a riconoscere nel cuore umano

no un certo senso di benevolenza, dal quale dipende il diletto, che noi veggiamo, che la maggior parte ha nel giovare altrui; chiunque vorrà fare uso della stessa regola, nella stessa maniera quegli troverassi anche costretto di riconoscere nell'uomo 1. un certo senso morale, o dettame pratico, dal quale dipende l'approvazione e la lode, che noi veggiamo, che la maggior parte danno all'onesto ed all' giusto, e 'l biasimo e l'odio, che riporta l'iniquità e la scelleratezza: 2. un certo senso della propria dipendenza, onde nasce la propensione, che noi veggiamo universalmente sparsa negli uomini, per cui portati sono a riconoscere un principio superiore, ordinatore di tutte le cose, a venerarlo, qual mente saggia, potente e giusta, a prestargli culto ed ubbidienza. Che però ben conobbe Aristotile l'indole dell'umana natura, quale si manifesta e sempre e dappertutto, allorchè osservò, che quelli, che da ingiusti aggressori sono per forza tirati ad una guerra, o difesa giusta, sono anche più animosi ne' combattimenti per questa fiducia, che loro solleva l'animo, che, combattendo per una causa giusta, debbono esser favoriti da quel Nume, da cui tutte le vicende umane dipendonno, e quelle dispone con somma saviezza e giustizia.

Bel riflesso di Aristotile a questo proposito.

Nè a questo s'oppone il vedere presso molte nazioni l'uso de' crudeli sacrifizj di vittime umane per placare la Divinità. Questi sacrifizj per lo più si faceano a certe Divinità subalterne, credute malefiche da certi popoli ed in certi tempi; e perciocchè erano stimate malefiche, si credea da que' popoli, che non si potessero soddisfare, che con qualche crudele ed orrendo maleficio, alla vista di cui potessero saziare il lor mal talento. Ma ciò stesso fa vedere, che, quantunque erroneamente stimassero, che dovesse scusargli ed esimerli da ogni colpa la necessità, onde si riputavano costretti di dover placare per tal modo quelle funeste Divinità; pure conosceano tutto l'orrore di sì fatti eccessi; mentre non per altro li commetteano, se non perchè, conoscendoli per se stessi al sommo detestabili, tanto più atti li riputavano e conformi alle scellerate voglie delle temute Divinità malefiche: ma che oltre a queste Divinità, e sopra quelle non riconoscessero que' popoli alcun

I crudeli Sagrifizj niente provano contro le cose dette, anzi le confermano.

Nume ſuperiore, buono e giuſto, queſto non ſi prova, nè ſi proverà giammai. Chi vedeſſe le iniquità, che ſi fanno preſſo di noi da quelli, che ſono, o vogliono eſſere Stregoni, e concludeſſe, che quegli infelici di altro Dio non hanno fede, o notizia, che del Demonio; quanto frivola ſarebbe una tale concluſione? Si giudichi pertanto, quanto ſia ben fondato lo ſpiritoſo rifleſſo di un celebratiſſimo moderno, il quale, avendo narrati i Sacrificj d'uomini ſoliti praticarſi ne' grandi pericoli da' Saſſoni ancora barbari, conclude, che tale appunto è il carattere de' barbari di fingerſi la Divinità malefica, perchè gli uomini fanno Iddio alla loro immagine. Ma ſe queſto è vero, que' popoli doveano dunque fingerſi un Dio giuſto; mentre, come dice l'Autore due linee appreſſo, que' popoli coltivavano la giuſtizia. E di fatto era così; mentre, come dice l'Autore poche pagine appreſſo, aveano que' barbari un tempio, in cui veneravano un Dio, principio univerſale. Ma da gran tempo ſono i begli ſpiriti in poſſeſſo di volere, che la vaghezza di un qualche bizzarro concetto non debba temere l'importunità di una contraddizione.

Vanità d'un motto empio d'uno ſpiritoſo moderno a queſto propoſito.

Abregé de l'hiſtoire &c. Tom. 1. p. 70.

Quanto più di vantaggio ſi può trarre con tutto fondamento in favor della noſtra propoſizione, dalle coſe confeſſate e riportate dall'iſteſſo Autore nel medeſimo libro, della pura nozione della Divinità laſciata da Confucio a' Cineſi; di quel libro uno de' più antichi del Mondo, di cui ſono depoſitarj gli odierni Bramini, ſucceſſori degli antichi Bracmani, nel quale vien riconoſciuto un ſolo Ente ſupremo; di quella antica Religione de' Magi, che fino ai tempi di Aleſſandro Severo eraſi mantenuta in Perſia, non mai contaminata dalle favole de' Greci.

Pag. 26.

Pag. 30.

Raccogliendo pertanto le coſe dette fin qui, apparirà manifeſtamente, che da cagioni particolari ed accidentali ſono provenute le alterazioni fatte alla nozione di una Divinità ſuprema, buona e ſaggia; dalle quali ſono moltiplicatamente inſorte quelle tante e sì varie ſuperſtizioni, che ora in un modo, ora in un altro hanno travagliato il genere umano, ed hanno veſtite infinite forme, altre dileguandoſi, ed altre naſcendo: ma che pure nel corſo di quelle molte e sì varie ſuperſti-

Da diverſe particolari cagioni ſon nati i diverſi ſuperſtizioſi culti.

ſtizioni non ſi è mai ſpento, nè mai ſradicato dalle menti degli uomini un certo confuſo ſenſo di un Ente ſuperiore, giuſto e buono.

Sulle quali coſe fondo queſto teorema, che ciò, che per alcuna cagione accidentale non mai ha potuto eſtirparſi dagli animi, non ha potuto per alcuna cagione accidentale introdurviſi.

Due motivi, ſu de' quali ſi fonda la credenza, che preſta il popolo alla Religion verace.

Oltre coteſta impreſſione del culto di una Divinità, perchè gli uomini abbraccino una qualunque ſorta di Religione in particolare, dee intervenire un particolare conſenſo al culto particolare e determinato, che vedeſi praticato da una qualche ſocietà d'uomini, la quale ſi creda del verace divino culto e delle coſe a lui appartenenti poſſeditrice. Ora parlando del conſentimento, che per gli uomini ſteſſi del volgo ſi preſta a quella Religione, la quale noi diciamo eſſere, e la quale ſi è in fatti la ſola verace; perchè appaja, quanto giuſto ſia il conſenſo, io dico, che ad acconſentirle ſono gli uomini anche volgari, purchè capaci di qualche rifleſſo, determinati per due motivi tra gli altri, i quali ſono ſoli baſtevoli a render la lor credenza ragionevole, ſicura e prudente; e pe' quali poſſono Eglino la verace Religione diſtinguere, quando venga loro propoſta, da tutte le altre, che ſono falſe. Il primo ſi è la convenienza e la omogeneità, che v'ha tra quella impreſſion naturale, che nata dal ſentimento della propria dipendenza e della differenza del giuſto e dell'ingiuſto, muove al culto di una ſuprema Divinità buona e giuſta; e tra gli inſegnamenti della vera Religione intorno alla natura ed agli attributi di Dio ed alla ſua provvidenza ed ai precetti, che ha dato all'uomo per lo regolamento di ſua vita. L'altro motivo ſi è un certo particolare carattere di autorità, che riluce nella ſocietà, ch'è realmente poſſeditrice della vera Religione; la quale autorità e conferma per una parte gl'inſegnamenti omogenei al naturale ſentimento, e vale ad acquiſtare fede a quegli altri, ne' quali ſi contengono o miſterj, o particolari determinazioni riguardanti il Divin culto, che ſono fuori del ſenſo ed intendimento umano.

E ri-

Conformità degl' insegnamenti della Religion verace col buono e naturale senso di Religione.

E riguardo al primo punto, egli è pur chiaro, quanto gl'insegnamenti della verace Religione sieno conformi ed a quella naturale impressione, che abbiamo detto, ed a' più puri e sinceri lumi della umana ragione. Nasce quella impressione dall' intimo senso della propria dipendenza: insegna la vera Religione un Dio Creatore del Cielo e della Terra. All' intimo senso della dipendenza va unito quello del proprio difetto. Ora siccome da quel gran Filosofo ch' egli fu, insegna Aristotile, che ogni mutazione si fa per via di qualche mancamento, in quanto la natura muove ogni cosa a cercare di supplire al suo difetto; non si può dubitare, che anche nell'uomo dal suo difetto non si debba destare un naturale desiderio, che il muova a cercare la perfezione, che adempia il suo difetto, e sia perfezione conveniente ad una natura ragionevole, amatrice della verità e della sapienza, e che, potendo conoscere il pregio della perfezione, non si può appagare di averla, se non la conosce come tale, e non sa di possederla: insegna pertanto la vera Religione un Dio somma verità, sommo bene, somma perfezione, che colla conoscenza e vista di se medesimo può solo render beato l'animo dell' uomo. Al senso della propria dipendenza e del proprio difetto, per produrre quella naturale impressione, si accoppia il sentimento della differenza del giusto e dello ingiusto. E questa differenza ove si può meglio ravvisare, che ne' santissimi precetti della morale, che in questa Religione trova l'uomo per regola de' suoi costumi? Contengono que' precetti senza mischianza di errore quanto di bene ha detto Cicerone ne' suoi libri *de officiis*, quanto il morale Seneca, quanto Epitteto, quanto Antonino. In quelli vengono distintamente spiegate quelle massime dalla natura inspirate a tutti i Legislatori e a tutti i Popoli, e che ad ogni governo hanno sempre servito di base e di fondamento, di viver onestamente, di non offendere alcuno, di rendere a ciascheduno ciò, che gli viene. In somma, per non dilungarmi fuor di proposito a far l'enumerazione di que' precetti, ed a mostrare partitamente la convenienza di ciascuno colla natura ragionevole, io dirò, che, siccome segno di somma eccellenza fu sempre riputato in quel nobile Scultore della Grecia lo

aver

aver ſaputo raccogliere in un trattato tutti gli ammaeſtramenti dell' arte ſua, ed inſiememente formare una ſtatua così regolata in ogni ſuo membro e in ciaſcuna ſua parte, come gli ammaeſtramenti del ſuo trattato diviſavano; onde potè a buona equità Regolo nominare e il libro e la ſtatua; così a queſta ſola verace divina Religione è felicemente ſucceduto ciò, che a lei ſola potea per la ſua divinità riuſcire, di raccogliere nella ſua morale, ſiccome dettata da colui, che n'è la prima regola, tutti gli ammaeſtramenti, che dimoſtrano, come debba ciaſcun uomo regolarſi sì verſo di ſe, e sì l' uno riſpetto all' altro: ed inſiememente formare nel ſuo ſeno molti uomini d' ogni ſtato e condizione, ne' coſtumi de' quali, come in viſibile eſempio, ſi poteſſero quelle ſantiſſime regole ravviſar da ciaſcuno agevolmente. Quella naturale impreſſione in fine muove al culto di un Dio ottimo e ſanto e giuſto: ma ove ſi può trovare con più chiare note e con più vive e più ſublimi immagini eſaltata e magnificata la ſovrana eccellenza di Dio ſu tutte le coſe, il ſuo poter ſopra il Cielo, la Terra, il Mare, gli Elementi, ſovra gli Eſerciti e gl' Imperj, ſovra la malattía e la morte, ſovra il cuore e la volontà dell' uomo? ove più magnificamente celebrata la ſua immenſità, la ſua immutabilità, la ſua ſapienza, la ſua bontà, la ſua giuſtizia?

Nozione di una perfettiſſima natura non è arbitraria e fantaſtica.

Queſte ſono le perfezioni, che la ſola ragione fece comprendere a più celebri Filoſofi della gentilità doverſi convenire a Dio; e per le quali conobbero, quanto per le favole della popolare ſuperſtizione contaminata foſſe indegnamente, benchè non del tutto ſcancellata, la glorioſa nozione e idea d' una ſuprema perfettiſſima natura. Quindi eſſi cercarono di riformarla ed emendarla, ſebbene in queſto non andarono eglino eſenti d'ogni errore. Pure queſta emendazione impreſa da loro e condotta a buon ſegno per via di diſcorſo, ben dimoſtra, che la nozione di Dio, come Ente ottimo e ſommamente perfetto, non è arbitraria e di capriccio; ma che nel compleſſo delle idee, che ſi adunano per formarla, una vi debbe eſſere, che ſerva come di baſe e di principio, che determini tutte l' altre; ed alla quale riſguardando, poſſa lo ſpirito riconoſcere, quali attributi ſi convengano, o non ſi convengano alla Divinità.

 Per

Per far questo discernimento vi ha una regola vera ed al sommo filosofica, che pare, non sia stata nota con sufficiente chiarezza e distinzione agli antichi; ond'è avvenuto, che nel determinare la nozione della Divinità hanno dato in alcuni errori; la qual regola hanno cavata di poi i filosofi dagli insegnamenti della Religione, e dimostrata perfettamente conforme a' più puri dettami della retta ragione e della filosofia. La regola è questa, che tutte le perfezioni, che non ripugnano le une all' altre, e però possono combinarsi, nè sono perfezioni soltanto riguardo ad un particolar soggetto, in quanto che, attesa la sua costituzione, fanno al suo bisogno; ma sono perfezioni semplicemente ed assolutamente tali; quelle sono anche tutte essenzialmente collegate, e tutte debbono cospirare a formar la nozione dell' Ente sommamente perfetto; siccome dall' essenziale loro unione in una perfetta identità l' Ente supremo è, per così dire, determinato ad una necessaria perfettissima esistenza. Che però sono aliene dalla natura di lui quell' altre perfezioni, che, non essendo tali, se non rispetto al bisogno di un qualche soggetto particolare, in esso qualche imperfezione suppongono. Così la memoria è una perfezione nell' uomo, perchè supplisce ad un suo difetto; ma questa non è una semplice ed assoluta perfezione, perchè suppone la privazione di una infinita intelligenza, a cui tutto sia sempre presente, e colla quale non può aver luogo la memoria. Platone andava seguendo a tentone questa regola nel diligente studio da lui fatto, affine di rischiarare e purgare la nozione della Divinità. La qual idea, nobile oggetto delle più sublimi contemplazioni di quel gran filosofo, cui egli stimò, che non si sarebbe mai potuta insinuare negli animi del volgo, quale stupore non avrebbe in lui destato, quando pochi anni dopo la predicazione del Vangelo l'avesse veduta più pura ancora e più sublime, sparsa in tutta la terra, ricevuta ed impressa in nazioni di lingua, di costume, di superstizione affatto discordanti, e di quelle nazioni col sagro legame di una nuova Religione annodate e fatte un cuor solo ed una sola anima, formarsi come una universale Repubblica di tanto superiore alla sua, quanto è maggior cosa l' intro-

durre

durre uno ſtato, che non laſci luogo agl' inconvenienti, e a tutto provveda con ſantiſſime inſtituzioni, che il formare un governo, in cui, per eſtirpare alcuni abuſi più contrarj alla particolare coſtituzione di eſſo, ſia d'uopo ricorrere ad inconvenienti talvolta maggiori per ſe ſteſſi e più ripugnanti al bene univerſale dell' uman genere.

Come gli uomini volgari per mezzo della Religione avanzano i filoſofi nella notizia delle coſe Divine. Sofiſma di Bayle ſu queſto ſoggetto.

Con gran ragione adunque potè affermare un antico noſtro Apologiſta, che nella cognizione delle coſe Divine ha potuto la vera Religione promuovere più avanti le perſone idiote, di quello ch' abbia mai potuto la filoſofia per mezzo delle più ingegnoſe ſpecolazioni in quella innoltrarſi. La forza del qual argomento veggendo l' accorto Bayle, che mal ſi potea ſoſtener direttamente, cercò di declinarla col volgere l' argomento ad altra quiſtione. Dice pertanto, che ben diverſo era il caſo degli antichi filoſofi da quello della buona vecchierella iſtrutta per la Dottrina Criſtiana degli attributi della Divinità. I filoſofi cercavano d' intendere il perchè delle coſe: voleano ſapere, perchè ha da eſiſtere un Dio, e qual Dio ha da eſiſtere: nè però dee recar maraviglia, ſe poco hanno potuto procedere nell' inveſtigazione di coſe tanto difficili. Laddove tra noi la vecchierella non ſi cura d' intendere ciò, che le viene inſegnato: crede ed è contenta, ſe può tenere a memoria quanto le ſi dice. Ma leviamo ogni equivoco. Se Bayle pretende, che gli antichi filoſofi tanto fedelmente ſeguiſſero il lume della ragione, che alcun paſſo non faceſſero, ſe non illuminato da quella, troppo di onore fa loro certamente; mentre furono anch' eſſi amatori delle loro fantaſie, e bene ſpeſſo affermavano ciò, che al certo non intendevano, giacchè non è poſſibile d' intendere il falſo. Se per altra parte pretende Bayle, che gli uomini volgari preſſo noi niente intendano delle coſe Divine, che loro s' inſegnano, troppo di torto fa loro in verità. Se ſi chiedeſſe ad un uomo volgare, mediocremente iſtrutto, s' egli crede per avventura, che Dio abbia un corpo e ſia ſimile ad un venerabile vecchio, quale ſuole rappreſentarſi per eſprimere, ch' Egli è Padre ed Autore di tutte le coſe, riſponderebbe di no, e che Dio è puro ſpirito. Se ſu di queſta riſpoſta ſi

continuasse l'interrogazione, e gli si domandasse, se nel dire, che Dio è uno spirito, Egli stima, che sia simile a quegli spiriti purissimi, sottili e odorosi, che s'estraggono da' più preziosi aromi; certamente si offenderebbe di una tale richiesta, e mostrerebbe, che porta tutt'altra opinione della spiritualità di Dio, la quale pure è l'attributo il più remoto dall'intendimento delle persone volgari. Altro è dunque lo intendere una qualunque proposizione, ed approvarla per vera; altro è il poterne dimostrare per discorso concludente la verità. Questo s'ingegnavano di fare gli antichi filosofi nell'investigazione delle cose Divine; il concedo a Bayle: questo non sanno fare, neppure tentano di fare presso di noi gli uomini del volgo, contenti solo d'apprendere e ritener le nozioni, che loro s'insegnano intorno alle cose Divine. Ma tutto questo che monta? Non vuolsi qui per niuno far contendere d'ingegno e di sapere le Cristiane idiote persone co' più rinomati filosofi dell'antichità. Solo si fa riflettere ad una cosa, che non può negarsi, che non sia mirabile al sommo, come sia potuto avvenire, che in seno alla Religione Cristiana gli uomini stessi più volgari abbiano della Divinità un concetto sì alto e sì puro, che grandissima lode è a Platone lo aver potuto adombrarlo in parte: si cerca, onde sia proceduta una tanta e sì nuova luce di cognizione in que' rozzi intelletti. Non da loro stessi è provenuta; che ben si sa, quanto inferiori siano nelle forze dell'ingegno a Pitagora, a Platone ed a' loro seguaci. Non sia dunque lode di essi, che non può esserlo in alcun modo. Ma sia ben lode della Religione, per lo cui mezzo di tanto si vedono avanzati nella cognizione delle cose Divine e della pura morale sopra i più celebrati filosofi. Dal che si scorge, che non è la Religione ripugnante alla filosofia, ma che le è infinitamente superiore. Non è ripugnante; poichè accetta e conferma quanto il natural lume della ragione ha potuto scoprire degli attributi invisibili di Dio per la considerazione delle cose create; che anzi rischiara e perfeziona quella nozione, che la filosofia potè soltanto abbozzare della Divinità. Ma le è insieme superiore e come pienamente possedi-

Convenienza e superiorità della Religione, rispetto alla filosofia.

trice

trice dalla ſua origine di tutto quel lume , che andava la filoſofia a lento paſſo ed incerto rintracciando , e per la virtù mirabile , che ha di farlo penetrare e diffondere negli animi più rozzi ed incolti .

Convenienza della Religione col ſenſo morale , motivo, che diſpone a preſtarle fede.

Eſſendo però gl' inſegnamenti della vera Religione intorno alle coſe divine ed a' precetti del coſtume tanto conformi ed omogenei al ſenſo naturale ed al puro e ſincero lume dell'intendimento dell'uomo ; queſta convenienza ed omogeneità è al certo un motivo e ſenſato e ragionevole , per cui , venendo ad un uomo volgare bensì, ma capace di qualche rifleſſo , propoſta la vera Religione, debba egli approvarla grandemente ed averla cara e ſentirſi diſpoſto a preſtarle fede ed ubbidienza . Avviene allora, riſpetto agli occhi della mente, ciò , che veggiamo avvenire tutto dí , quando per la lontananza , o per la dubbioſa luce ſi apprende confuſamente un oggetto conveniente e gradevole , il quale , venendo ſubitamente illuminato e portato ſotto gli occhi , ſi fa ravviſare con ſommo diletto per quel deſſo, che ſi andava rintracciando: Così ancora, quando un Poeta valente dipigne al naturale i coſtumi ed i caratteri delle differenti età , o condizioni della vita ; quando preſta e concetti e parole convenienti agli affetti della pietà , del terrore , della ſperanza ; quando introduce o un Padre adirato , o un amante infelice ; non vi ha ſcena , che non ſia quaſi una orditura di verità filoſofiche , la quale ſotto la vaghezza di vivaci e dilicati colori opportunamente compartiti ricuopre una eſatta e bene inteſa teoría. E quanto ſarà la teoría coperta ſotto la ſcena , e tinta leggiadramente dal Poeta più perfetta , tanto meglio ſarà inteſa dal popolo ſteſſo , e tanto maggiore applauſo riſcuoterà la invenzione e la condotta del Poeta . Il che dee appunto avvenire così ; perchè, veggendoſi l'uomo comparire nelle immagini e nell' eſpreſſioni del Poeta rappreſentata vivamente e ſviluppata , ed in acconcio ordine ſchierata una moltitudine di verità , ch' egli apprendea già confuſamente, e come involte in certi penſieri , che gli andavano ragionando per l' animo , le riconoſce ſubito e ſenza fatica , e per quella omogeneità, che abbiamo detto , è ſoſpinto come da poſſente forza , e con mara-

maravigliosa letizia a subitanei moti di approvazione e di conferma. Così quando sulla Scena Romana quel buon vecchio per iscusare la premura, che avea di confortare il cruciatore di se stesso, cruciato persin da' conforti datigli, udito fu prorompere in quella celebre sentenza: *Homo sum, nil humani a me alienum puto*; toccata, per così dire, in tutti gli spettatori la comune umanità nel suo più vivo senso, sciolse con una sola voce le lingue di tutti, e con subitanea esclamazione diede per le bocche di molti una sola e come identica significazione del suo risentimento.

Quella stessa convenienza, mezzo, che distingue la verace Religione dalle superstiziose dell'Idolatra gentilità.

Questa convenienza ed omogeneità delle verità proposte dalla verace Religione intorno alle cose Divine ed a' precetti del vivere, col senso morale connaturale all' uomo, è non solo un argomento fortissimo per indurlo ad approvarla, ma ancora, per poco ch' egli sia capace di considerazione, un mezzo convenientissimo per poter discernere la verace Religione da quelle, che macchiate sono per le superstizioni della Idolatría. E certamente tutte le opinioni, per le quali vengono introdotte false Divinità, cioè Dei soggetti alle passioni ed a' mancamenti umani, o per le quali si dividono gli attributi della Divinità, e si vanno per la natura e per gli elementi spargendo; che altro sono, fuorchè altrettante contraddizioni, che apertamente combattono quell' interno senso morale, che differenzia il bene dal male, il giusto dallo ingiusto, e che si volge per se stesso a un Dio, in cui sia e la bontà e la giustizia in sommo grado? E questo senso, che si mantenne sempre vivo e spirante in mezzo alle più cieche tenebre del gentilesimo, ripugna per sua natura vicendevolmente a tutte quelle sì fatte superstiziose opinioni.

Prova di ciò presa dall' Eutifrone di Platone.

Per questa opposizione riconobbero i filosofi gentili la vanità della Religion popolare, come si può vedere in molti luoghi di Platone, e massime nel secondo della Repubblica. Ma di più, essendo quella tanto aperta, quale si vede essere, potea ancora un uomo popolare, volendovi far sopra una qualche seria considerazione, entrare in sospetto e diffidenza di quelle favole, ch' egli vedea non potersi accordar colla nozione di una Divinità saggia e perfetta, la quale sotto

quelle

quelle opinioni radicata si rimase, e tratto tratto rinvigorendosi, spuntava e balenava apertamente. Della qual cosa ne somministra lo *Eutifrone* una chiarissima riprova. In questo Dialogo nella persona di Eutifrone indovino mette acconciamente Platone in comparsa il carattere di un uomo ignorante, presuntuoso e superstizioso, più attaccato per cagion della sua professione alle favole della Religion popolare, di quello che il fosse il popolo medesimo, e tanto più pronto a decidere, quanto più perito si credea nella superstizione, ch' egli professava. Interrogato quest' uomo, in cui veggiamo uno de' più grossolani Ateniesi e pregiudicati maggiormente, interrogato (dico) da Socrate e pregato, che gli spieghi ciò, ch' è giusto ed ingiusto, pio e profano, risponde acconciamente con alcuni esempli, mostrando essere ingiusto lo spergiuro, l' omicidio, o sia la uccisione fatta a torto di una qualunque persona, o sia questa familiare, o estranea: esser poi giusto il punire lo ingiusto, il vendicare per mezzo della autorità delle leggi e de' giudizj l'omicidio; e questo senza distinzione, o accettazione di persone. Ben è vero, che, portatosi egli al foro per accusare il Padre, mostrava di non saper nel conflitto di più doveri, a quale debbasi la preferenza; e questo anche venivagli rimproverato dal popolo stesso. Interrogato indi da Socrate di una precisa definizione del giusto e dello ingiusto, del pio e del profano, e richiesto di voler dichiarare, quale sia quella universale forma di giustizia e di pietà, per cui è giusto e pio tutto ciò, ch' è giusto e pio, non è maraviglia, che in una sì fatta sottilissima e difficilissima investigazione lo indovino la faccia da par suo, e vada tentone cercando e raccozzando le cose, che gli sovvengono, senza ben saper, cosa si dica. Essendogli pure riuscito di dire, che quegli è pio e giusto, che è grato agli Dei, e per lo contrario ingiusto e profano colui, che offende gli Dei, gli mette innanzi agli occhi Socrate le dissensioni e i dispareri degli Dei, pei quali mostra, che potrebbe avvenire di leggieri, che ciò, che fosse gradito da uno, dispiacesse all' altro; Laonde una stessa cosa sarebbe insiememente e giusta ed ingiusta, e pia e profana. Sente Eutifrone la forza dell' argomento; e sebben non

basta

basta ancora per farlo ricredere della sua superstizione, e rigettare le favole, ch' egli credea col popolo; vince però il sentimento naturale in questo, che contro la evidenza de' fatti in quelle contenuti tiene egli per certo, che in quelle cose, che riguardano il castigo di chi opera ingiustamente, niuno degli Dei possa discordare dall' altro. Il che si consà anche con ciò, che poco avanti avea detto, che tutti gli uomini stimano, che sia Giove sopra tutti gli Dei ottimo e giustissimo. Ecco adunque come non ignorava uno de' più grossolani e più superstiziosi uomini di un popolo gentile, che sopra tutte le cose vi ha un Dio ottimo e giustissimo; che agli Dei è grato il giusto, e lo ingiusto dispiacevole; e che a tutti concordemente piace il veder castigata l' ingiustizia; che agli Dei per segno di pietà offerir si debbono doni, non perchè giovi loro ciò, che ricevono da noi; che anzi noi dobbiamo da loro chiedere ciò, che a noi fa di bisogno, ma ad onore, a venerazione ed a grazia. Ora questa credenza, che fermamente si portava per lo popolo intorno alla santità, alla giustizia, alla somma ed inalterabile perfezione di Dio, non dovea ella dimostrare a chiunque avesse voluto riflettervi, la falsità di quelle opinioni e favole, in cui comparivano gli Dei macchiati d' infamissime brutture? E ben si dee osservare, che, quando interrogato Eutifrone da Socrate, se tenea per veri i misterj celebrati ne' Tempj, si vede, che, benchè non ne dubiti, la fede, che loro presta, è in lui generata dall' altrui testimonianza, e li crede veri, perchè così ha udito dire; ma quando è interrogato intorno alla differenza del giusto e dello ingiusto, e della giustizia e bontà di Dio, risponde come di cosa, di cui sente la verità in se stesso, come di cosa, della quale non si dubita per alcuno, perchè a tutti suggerita da un certo lume naturale, che fa scorgere non essere cose indifferenti il tradimento, lo spergiuro, l' omicidio, ma cose ree, scellerate, inique, meritamente detestate da Dio, siccome giusto e santo e benefico. Rimane adunque provato, che la convenienza ed omogeneità degli insegnamenti della vera Religione intorno alla natura ed agli attributi di Dio ed alle regole del costume, col senso morale, e all'

che all' incontro la oppoſizione delle favole di tutte le Religioni idolatre collo ſteſſo ſenſo e colla credenza da eſſo procedente e non mai ſpenta in quelle Religioni medeſime, di un *Dio ottimo e giuſtiſſimo*, ſomminiſtra un carattere, per cui può un qualunque uomo volgare, capace di rifleſſo, diſcernere la verace Religione dalle falſe; e per cui ſarà inclinato ad abbracciare la vera, come conforme al ſenſo morale, e ad abbominar le altre. Il veder poi, come Eutifrone e gli uomini pari a lui, volgari e meccanici, privi di quella idea intellettuale, che rappreſenta la forma univerſale della giuſtizia, coſa di ſottiliſſima conſiderazione, diſtinguono aſſai bene in molti caſi il giuſto dallo ingiuſto, e non perchè così ſia ſtato loro inſegnato, ma il proprio giudizio adoperando, il che ne' caſi repentini e ſtrani ſi ſcorge maſſimamente, parmi, che ſia una nuova riprova di quel ſenſo morale, che abbiamo detto. Imperciocchè quale ſarebbe la regola di un sì fatto diſcernimento? non è, come ſi vede, una chiara viſta della ideale forma della giuſtizia, la quale venendo, quale miſura, applicata quando ad una azione e quando ad un'altra, faccia ſcorgere le azioni rette dalle ſtorte e difformi. Queſto diſcernimento non può dunque farſi, che per virtù di un ſenſo morale, che confuſamente apprende i caratteri del giuſto e dello ingiuſto, e ſerve a farli riconoſcere, ove ſi appreſentano.

Carattere, che diſtingue la verace Religione dalle ſuperſtizioſe.

La ragione fece dipartir molti da queſte, per divenir più religioſi e migliori.

Niuno ſi può dipartir da quella per farſi più religioſo e migliore, o più oneſto.

Quindi è nato, s' io non m' inganno, un fatto degniſſimo di oſſervazione, e dal quale parmi, che riſulti un luminoſo ſegnale, che la verace Religione diſtingue dalle altre, che macchiate furono di ſuperſtizione e di idolatría. Ed è, che in queſte ſi vedono tra gli uomini dotati di ſenno e di prudenza molti rifiutare quella Religion popolare, in cui educati furono, e divenire per queſto e più ſenſatamente Religioſi e migliori. Tra queſti può annoverarſi e Pitagora ed Anaſſagora e Socrate e Platone ſteſſo ed altri parecchi, a cui fece la ragion conoſcere la vanità delle ſuperſtizioſe credenze, che ingombravano la mente del volgo, e ſeguitando il dettame della ragione, cercarono di formarſi della divinità un concetto più giuſto e più nobile, togliendole tutte le imperfezioni, che le erano appoſte dalla volgare ſuperſtizione, ed aggiun-

gendole le perfezioni opposte, e su di questa nozione, come su di base stabile, proccurando di stabilire ottimi precetti, che si leggono ancora con maraviglia, di una morale, se non del tutto purgata e giusta, sempre migliore però e più perfetta di quella, ch' era dalla Religion popolare insegnata. Sicchè questi mossi da buon principio si dipartirono dalle credenze volgari per accostarsi ad una Religione più pura e più santa; per formarsi un concetto, quanto più perfetto potessero, della suprema Divinità; per tributarle un culto più perfetto d' interna venerazione; per seguire una morale più giusta e più severa. Ma dalla vera Religione, che noi professiamo, non v' ha esempio, che alcuno si dipartisse giammai per farsi più religioso e migliore. Niuno se ne dipartì per farsi un concetto più nobile e sublime e più perfetto della Divinità di quello, che ne vien dato in questa Religione. Diranno senza dubbio, che hanno voluto farsene una idea più vera: ma, lasciando stare questo, di cui non accade al presente di dover disputare, il fatto sta, che questa idea per loro più vera dell' Ente supremo è sempre un' idea men perfetta: vogliono togliere a Dio alcuna delle perfezioni, che si contengono nella nozione, che n' appresenta la Religione: Non gli vogliono lasciare intatta la sua provvidenza, la sua libertà, la sua misericordia, la sua giustizia: e si vede, che più pronti sono a troncare quegli attributi, che legano, per così dire, l' uomo a Dio, e sono il principale fondamento del culto, che gli dee prestare, e fanno, che debba l' uomo stare in attenzione con Dio per le cose, che ne ha da sperare e da temere. Per questo amano meglio pensare, che Dio sia la natura stessa, un qualunque principio, che le cose volge per naturale necessità. Lascio stare, come ho detto, se nel togliere l' esistenza ad un Ente sommamente perfetto, ed in cui sieno identificate tutte le perfezioni possibili; Ente, del qual solo si può dire, che esista per necessità metafisica; lascio stare, dico, se pensino bene, o no. Egli è però sempre vero, che, laddove i Socrati nelle superstiziose Religioni educati quelle hanno rifiutate per avere un Dio più perfetto, essi rifiutano la loro per averlo men perfetto: e laddove i

Socrati

Socrati voleano un Dio, che meritasse e riconoscesse l'interno culto, che erano disposti di prestare a un Nume perfettissimo, sapientissimo e giustissimo; Essi un Dio vogliono, con cui più, che dell'esterno, che poco costa, siano dell'interno culto, che continua vigilanza e purità di animo richiede, dispensati. Niuno adunque nel dipartirsi dalla Religione, che professiamo, si fa più religioso, e più sinceramente e più internamente dedito al culto della Divinità: anzi l'esperienza mostra, che il rifiutare, che fanno, la Religione de' loro Padri è un abbandonare la Religione in se stessa. Nè pure dalla Religione si dipartono per farsi migliori. Lascio, che molti conservino la onestà del costume ed una intera probità: ma la onestà e la probità non ha mai potuto muovergli a rifiutare la Religion, che professiamo: nè possono dire, che sono andati a cercare nella incredulità regole più severe di costume, precetti più santi, e che meglio mostrino a far bene altrui, e a raffrenare la superbia, l'ambizione, l'avarizia, l'intemperanza, l'ira e l'invidia. Siano dunque essi, quanto si vogliono, e giusti e moderati e liberali e magnanimi e temperati; sarà sempre vero, che il poteano essere ugualmente, ritenendo e seguitando i precetti della nostra Religione: non potranno mai assegnare una virtù praticata da essi, che non sia in questa Religione o prescritta, o commendata: nè alcun vizio potranno dire fuggirsi per loro, a cui gli avesse la Religione astretti. Ma ben può dirsi, che col rigettar la Religione si sono tolti molti motivi atti a muovergli a praticare la virtù ed a fuggire il vizio. E laddove i Socrati rifiutando la Religion popolare, col farsi più religiosi si astringeano a meglio vivere; essi all'incontro rifiutando questa nostra Religion popolare, col farsi increduli si allargano, se vogliono, la licenza del peccare. Questa parmi al certo, che sia una differenza ben notabile, per cui risplende la verace Religione, e si fa distinguere dall'altre false e superstiziose.

Opposizione tra le superstizioni de' Gentili e la nozione, che rimase loro, della Divinità, motivo chiaro, che potea e dovea disingannarli,

Da questo senso naturale di Religione, che muove al culto di una Divinità saggia, giusta, benefica, e dalla conformità degli insegnamenti della verace Religione con quel naturale ed universal sentimento, parmi, che si possano dedurre due con-

conseguenze di non poca importanza. L'una si è, che gl'increduli per le cose fin quì dette possono agevolmente comprendere, quanto sia vera la sentenza di S. Paolo nella pistola a' Romani cap. 1., che ciò, che per umana ragione si può conoscere della invisibile virtù e Divinità dell' Ente supremo, fu manifestato anche a' Gentili: che inescusabili sono però quelli; perchè, avendo conosciuto Dio, non come Dio il glorificarono. E certamente quella nozione, che rimase sempre in loro, di una provvidenza rimuneratrice delle buone opere e punitrice della scelleraggine, recava un chiaro e fortissimo argomento, onde disingannarli delle favolose opinioni concepute della natura, della pluralità, delle occupazioni e de' fatti degli Dei, e del superstizioso culto, con cui li veneravano. Erano persuasi, che gli iniqui erano puniti dagli Dei, siccome violatori delle lor leggi; e questa persuasione comune espresse Euripide nell' Ione con queste parole:

„ Sectare recta; namque si mortalium
„ Improbus erit quis, puniunt illum Dii.

Da questo non dovea venire naturalmente a ciascheduno in mente il riflesso, che soggiugne il Poeta a quelle parole?

„ Nonne ergo iniquum est, jura qui mortalibus
„ Scribitis, ut ipsi non vacetis crimine?

E però conchiudere collo stesso nel Bellerofonte?

„ Si turpe quid Dî fecerint, non sunt Dii.

E da questa conclusione procedere finalmente a quest'altra espressa in una bellissima sentenza, che da Clemente Alessandrino attribuita viene al Poeta Difilo?

„ Qui semper ergo dominus est rerum omnium
„ Paterque, solus debet hic semper coli,
„ Ut tot bonorum inventor, atque conditor.

L'altra

L'altra si è, che per la conformità della verace Religione col senso naturale, che muove al culto della Divinità, si può rendere una ragione di grandissima forza contro l'incredulità de' nostri tempi, degli stupendi progressi, che fece in pochissimo tempo la predicazione del Vangelo. Egli è un fatto prodigioso, simile al quale niuno potranno recarne gl' increduli in tutta l' istoria dell' uman genere, che riuscì a pochi uomini di niuna autorità, di niuna fama, di niuna considerazione mondana, il persuadere in brevissimo tempo e come ad un sol tratto ad innumerabili persone fra' Greci, Latini e Barbari una Religione nuova, e con questa ritrarle da' loro vizj, ed ottenere, che ad un culto pieno di pietà verso un sol Dio Ottimo e Massimo aggiugnessero una istituzione di vita giustissima e santissima. A questo maraviglioso fatto risguardando S. Agostino, ne dedusse quel celebre argomento, che dimostra invincibilmente la verità della Cristiana Religione. Imperocchè o si suppone ciò, che consta per li più autentici monumenti, che per la forza de' miracoli siasi operata una sì pronta ed universale conversione; e ciò basta per accertare la Divinità del Cristianesimo: O si negano questi miracoli, tuttochè attestati, quanto qualunque altro fatto più certo; ed allora maggior miracolo di tutti quelli, che si vogliono negare, riesce cotesta prodigiosa innegabile conversione. Il ricorrere, come fanno gl' increduli de' nostri dì, a certe generali declamazioni sopra l' entusiasmo e 'l fanatismo, da cui si lasciano talvolta trasportare gli uomini, non è al certo una risposta, che possa valere nello spirito di un uomo sensato contra la forza di un argomento così stretto e determinato per le particolari circostanze di un fatto unico ed incontrastabile.

Convenienza della verace Religione col senso naturale serve a fare intendere la stupenda dilatazione di quella.

Pure per togliere agl' increduli questo rifugio mi fo a proporre questo Dilemma. O vi ha realmente negli uomini quel senso naturale e morale, che muove a distinguere il giusto dall' ingiusto, e a riconoscere un Dio supremo, buono, giusto e santo, siccome è stato finora provato: Oppure si vuole, come pretendono gl' increduli, che tutte le idee della Religione e della Morale siano un puro parto dell' educazione e del pregiudizio. Se si ammette quel natural senso e morale,

Argomento invincibile indi preso contro gli increduli.

è vin-

è vinta la causa della Religione. Imperocchè, dato questo senso, non è più la Religione cosa d' invenzione, di capriccio, di pregiudizio. Ed allora si potrà intendere, come, essendo universale un tal sentimento, potè la conformità di esso con gli insegnamenti della predicazione Evangelica muovere anche universalmente gli uomini ad abbracciarla; perchè di un effetto, che ha luogo presso una innumerabile moltitudine d' uomini di tutte le nazioni, altra cagione non può essere, che un principio, che universalmente si ritrovi negli uomini di tutte le nazioni. Così appunto S. Giustino Filosofo nella sua orazione a' Greci, ove espone le ragioni, per cui si mosse a rifiutare le patrie superstizioni e ad abbracciare la Cristiana Religione: Non crediate, dice, o Greci, che senza ragione e giudizio io mi sia dipartito da' vostri riti. Imperocchè niente in quelli ho trovato di santo, e che possa essere grato a Dio. E quindi fa vedere, quanto indegne siano della Divinità le opinioni religiose de' Gentili intorno agli Dei. Ove si vede, che la disconvenienza ed opposizione delle superstizioni Gentilesche col naturale sentimento potè muovere gli uomini a rifiutarle per abbracciare una Religione non solo conforme a quello, ma che lo rischiara, lo solleva ed ingrandisce. Nè a questo si oppone ciò, che potrebbono dire gli increduli, che tanto universale era innanzi la superstizione dell' idolatría, quanto il fu di poi la Religione Cristiana. L' Idolatría non ha mai costituito una sola ed unica Religione. Tante erano nelle idolatre nazioni le Religioni diverse, quante le Provincie, le Città, ch' aveano i loro proprj e differenti Dei, i loro proprj e patrj riti: e si sa, che le superstizioni degli uni erano detestate dagli altri non meno superstiziosi: Laddove nell'abbracciare la Religione Cristiana si vide ciò, che mai più è stato veduto, formarsi presso tutte le genti della terra, quantunque opposte di costumi, di maniere, di superstizioni, una perfetta unanimità di sentimenti nel culto di un medesimo Dio, nella regola di tutte le azioni della vita, nella speranza di un medesimo premio. Ma se si vuole negare il senso naturale, che abbiamo detto, e se la Religione è tutta fondata su i pregiudizj dell' educazione popolare, io dico, che, considerata

la

la natura e l' indole degli uomini, ſarebbe ſtata in qualunque ipoteſi non ſolo moralmente, ma anche metafiſicamente impoſſibile quella pronta ed univerſale converſione di tanti differenti popoli ad un medeſimo culto. E' metafiſicamente vero queſto principio: niuno effetto ſenza cagione. Ora ſe la Religione è coſa di pura inſtituzione e pregiudizio, neſſuna cagione potranno mai aſſegnare gl' increduli, la quale abbia potuto produrre in sì poco tempo preſſo nazioni tanto diverſe una sì perfetta uniformità di ſentimenti. Queſta cagione non può eſſere un qualunque entuſiaſmo, o fanatiſmo; che anzi la natura ſteſſa dell' entuſiaſmo e del fanatiſmo vi repugna apertamente. Naſce l' entuſiaſmo e 'l fanatiſmo da particolari opinioni vivamente eccitate per certe particolari circoſtanze. Laonde non ſi può comunicare, ſe non a quelli, che per qualche accidente ſono diſpoſti a ricevere quelle opinioni. Dal che avviene, che non mai ſi è veduta una ſorta di fanatiſmo comunicarſi da un popolo ad un altro di coſtume, o di genio molto differente, e molto meno farſi univerſale, neppure durar molto tempo lo ſteſſo in un medeſimo popolo. Tutte l' iſtorie del genere umano fanno piena fede della pertinace e preſſochè inſuperabile oſtinazione, colla quale tutte le nazioni anche ſoggiogate reſiſtono ai coſtumi, alle maniere, alle particolari opinioni de' loro vincitori. Penetrò la potenza Romana coll' armi nella Grecia, nell' Aſia, nella Tracia ed in tante altre Parti del Mondo. Fece ricevere le ſue Leggi colla forza; ma non potè piegare gli animi ad abbandonare le inſtituzioni domeſtiche per uniformarſi a quelle della nazione vincitrice. In ſomma egli è di fatto, che i popoli reſiſtono con forza al cambiamento delle loro inſtituzioni, delle lor maniere e de' loro coſtumi. Un tal cangiamento non può farſi, ſe non o per una ſtraordinaria violenza, che tutto faccia cedere al terrore; o per via di perſuaſione. Ma, trattandoſi d' inſtituzioni unicamente fondate ſull' educazione e ſu 'l pregiudizio, come mai può avvenire, che a' differenti popoli ſi perſuada, che depongano i pregiudizj già radicati ne' loro ſpiriti, per appigliarſi concordemente ad un nuovo pregiudizio, che loro ſi proponga? Sarebbe mai ſtato poſſibile a pochi Egiziani il perſua-

ſuadere ai Greci, a' Romani, a' Galli, a' Britanni, a' Germani eſſere coſa ſcellerata ed empia l' uccidere un Gatto, o un Serpente? Non certamente, per queſto metafiſico principio, che, eſſendo quello un particolare pregiudizio degli Egizj, niuna cagione vi era, che aveſſe potuto inſinuarlo nello ſpirito di tanti popoli diverſi; Eſſendochè tanto avea di ragione ciaſcheduno di que' popoli a volerſi mantenere ne' ſuoi pregiudizj, quanto l' Egizio a volere introdurre il ſuo. Il che appare dalla natura ſteſſa del pregiudizio, il quale naſce da' particolari accidenti; e però non può farſi comune a tutti. Per la qual coſa ſi fa manifeſto, che, ſe la Criſtiana Religione non altramente, che le idolatre ſuperſtizioni, foſſe ſtata una mera umana invenzione, non avrebbe potuto incontrare negli animi di tanti popoli differenti una tanto univerſale favorevole diſpoſizione a riceverla. Laonde ritorno al mio argomento, e dico: O quelle innumerabili perſone, che in sì poco tempo abbracciarono il Criſtianeſimo, vi ſi portarono per la conformità del naturale ſenſo di Religione cogl' inſegnamenti del Vangelo; ed allora convinta rimane la falſa opinione, che di eſſa portano gl' increduli, ch'ella ſia coſa di umana inſtituzione, parto dell' educazione e del pregiudizio volgare: Oppure perſiſtono gl'increduli a negare un sì fatto naturale ſentimento; ed allora, per trovare una cagione di quella univerſale coſpirazione, giacchè queſta non è nella natura umana, converrà dire, ſe pure non ſi vuole, che ſi dia un effetto ſenza cagione, che dovette quella eſſer prodotta per una virtù ed una efficacia di gran lunga ſuperiore a tutte le forze, che hanno gli uomini per perſuaderſi vicendevolmente le loro opinioni ed i loro pregiudizj; e per conſeguenza una virtù ed una efficacia veramente Divina, onde foſſe aſſiſtita la predicazione de' promulgatori del Vangelo: Sebbene queſte due cagioni non ſi eſcludono l' una l' altra, anzi ſono conneſſe. Imperocchè il medeſimo ſi è l' autore della natura e della ragione umana, e l' autore di quella rivelazione, che ſola ſi trova eſſer perfettamente conforme a' più puri dettami del lume naturale; in cui ſola ſi apportano agli uomini quelle notizie, alle quali aſpiravano i Filoſofi e ne riconoſcevano il biſogno, ſenza che

avessero mezzo alcuno di procacciarsele; e che sola finalmente innalza l' uomo ad uno stato di grandezza e di perfezione soprannaturale, a cui non avrebbe mai potuto neppure col desiderio aspirare. Laonde sotto qualunque aspetto si voglia considerare la prodigiosa incontrastabile propagazione del Vangelo, non potranno mai gl' increduli con una qualunque minima apparenza di probabilità oscurare i gloriosi vestigi di una virtù divina, che moltiplicatamente risplendono in un fatto tanto segnalato, e (ciò ch' è da notarsi) unico nel suo genere in tutte l' istorie del Mondo, perchè niun dubbio rimanga, che non sia opera veramente divina quella, di cui altra simile non fu mai dagli uomini prodotta in alcun tempo.

Notizie richieste dalla filosofia, e che la sola verace Religione può apportare.

Tra quelle notizie, a cui aspirava, ma indarno, la filosofia, come si vede per molti luoghi di Platone, una delle principali, e di cui non è da tacersi in questo luogo, si è quella, che riguarda la riconciliazione degli uomini, che peccarono, colla Divinità. Non può la ragion da se sola determinare ed accertarsi, se questa riconciliazione sia possibile, o no. Se può placarsi la Divinità, dice Cicerone, non può placarsi, se non per mezzo della giustizia e della Santità. Non è conceduto alla ragione di poterne saper di più su questo punto; e questo non vale a quietare in alcun modo la più terribile perplessità, che agitar possa l' animo di un uomo consapevole a se stesso di un qualche misfatto. I mezzi proposti dalle superstiziose Religioni per la espiazione delle colpe troppo frivoli erano ed assurdi, perchè potesse un uomo di senno avere in essi qualche fidanza, e come nota Platone nel 2. della Repub., si dimostravano falsi per questo solo, che, traendosi addietro una cieca speranza d' impunità, allentavano la briglia al vizio. La sola verace Religione scioglie i dubbj dell'uomo sulla possibilità della riconciliazione: addita mezzi, che fanno conoscere la maestà di Dio e l'enormità del peccato: e, niun luogo lasciando alla disperazione atta solo a spegnere ogni sentimento di bene, propone condizioni tali di riconciliazione, che, quanto più ne accendono la speranza, tanto maggior freno pongono alla licenza del peccare. Questa dottrina, che con tanto desiderio, ma vanamente, fu cercata da Platone, e

dalla quale riconoſceva, che dovea dipendere la perfezione del trattato della giuſtizia, ſe a lui foſſe ſtata dalla verace Religione appreſentata, oh quanto cara e gradevole gli ſarebbe riuſcita, e quanto valevole a reggere ed ingrandire la ragione! Queſte notizie pertanto, alle quali non può la ragione arrivare per ſe ſola, ma di cui, venendole propoſte, ravviſa ſubito la convenienza, perchè già convinta della neceſſità di averle, preſentano al certo argomenti fortiſſimi per inclinare un uomo ſaggio e prudente ad approvare la Religione, in cui le ritrova, ed a far, che le preſti fede ed ubbidienza.

La Religion detta naturale non è una Religione, ma un incamminamento della ragione alla Religione.

Quindi è, che quella, che chiamaſi Religion naturale, la quale ſi fanno i Deiſti gloria di profeſſare, non è propriamente una Religion fiſſa e determinata, in cui poſſa l' uomo acquetarſi, ſiccome quella, che per neceſſità è mancante di molte notizie richieſte al culto della Divinità non ſolo eſterno, ma interno, ed al regolamento della vita. Ella è ſoltanto un progreſſo della ragione, che, cominciando ad aver una qualche idea di Dio e della neceſſità del culto, che gli ſi debbe, ſi va promovendo, quanto può, per acquiſtarne ſempre una maggiore e più perfetta notizia: lo mette la ragione in via per rintracciare la Religione; ma, ſe la via non ha da eſſere infinita, giacchè la ragione non contiene le notizie richieſte, debbe condurlo a un termine, ove ſcuopra la ragione un qualche ſegnale, che ivi riſiede la ſicura autorità della Religione. Si è veduto, come Socrate, camminando per queſta via, ſi andava, come da uno eſtremo, allontanando dalle falſe ſuperſtizioſe Religioni; e ſi vede, che, quanti paſſi lo ha, per così dire, la ragione da quelle allontanato, lo ha di tanti appreſſato alla dottrina di quella, che noi diciamo verace, e che tra noi è creduta dal volgo. Dovendo adunque la ragione ben condotta condurre gli uomini al limitare, dirò così, della vera Religione, non è queſto un argomento ſicuro, che quella debba eſſere la verace, alla quale tanto più ſi accoſta uno, quanto più ſi vuole da quelle diſcoſtare, che per la patente loro ſuperſtizione e per la oppoſizione, che hanno col ſenſo morale e col dettame della ragione, ſi dimoſtrano falſe manifeſtamente.

Ora

Ora quelle notizie, che abbiam detto, delle quali ſente la filoſofia la convenienza e la neceſſità, e che va rintracciando ſenza potervi mai arrivare per ſe ſola, ſono nel ſiſtema della Religione e nella indiſſolubile catena delle verità, come gli anelli di mezzo, che legano inſieme quelle, che la ragione può farſi proprie, quali ſono l' eſiſtenza e la provvidenza di Dio e l'immortalità dell' anime umane; e quelle, che ſono del tutto al di ſopra dell' umana intelligenza, quali ſono i miſterj ed altre particolari determinazioni appartenenti al divin culto, che nella verace Religione ſi propongono da crederſi. Ma oltrechè queſte accoppiate ſono in un medeſimo ſiſtema con quelle, a cui muove il moral ſenſo e 'l dettame della ragione, vengono propoſte per una autorità, che appreſenta un carattere di veracità sì luminoſo, che può, anzi debbe qualunque uomo, per giudicar bene, acconſentirle pienamente.

Quelle notizie ſono nel ſiſtema della Religione, come l' anello di mezzo, che lega le verità naturali con quelle, che ſono affatto al di ſopra della ragione.

Nè qui ha da fare alcuna difficoltà il vano impegno preſo dal Bayle di voler far comparire, come ripugnanti alla ragione, que' miſterj, che non può la ragione intendere. Indarno egli s' affatica contro la diſtinzione in queſto propoſito recata tra le coſe, che ſono contro la ragione, e quelle, che ſono ſoltanto al di ſopra di eſſa. Troppo fondata è una tale diſtinzione; troppo patente l' applicazione di eſſa in caſi manifeſti, perchè non debba temere gli aſſalti di Bayle. Contro la ragione ſi è una propoſizione, quando ſi vogliono unire idee, di cui la ragione conoſce manifeſta la ripugnanza. Così è contro la ragione il bilineo rettilineo; contro la ragione l' idea compoſta di un Ente perfettiſſimo, ſoggetto alle paſſioni umane. Sono poi al di ſopra della ragione quelle propoſizioni, nelle quali la ragione non ha mezzo alcuno di conoſcere o la convenienza, o la ripugnanza degli eſtremi. E' ſtata ultimamente richieſta l' Accademia Reale delle Scienze di Parigi del ſuo giudizio ſopra la poſſibilità, o impoſſibilità della quadratura del circolo, ed ha riſpoſto, che nè quella, nè queſta è fin' ora dimoſtrata. Quindi è, che, ſe veniſſe accertata notizia per alcuno eſtrinſeco argomento, che per alcun metodo particolare ed ignoto a chiccheſſia,

Indarno Bayle vuole togliere la differenza tra le coſe, che ſono contro la ragione, e quelle, che ſono ſoltanto ſopra di eſſa.

fuorichè all' inventore, fosse stata ritrovata la quadratura del circolo, sarebbe questa, rispetto al rimanente de' Geometri, quasi un mistero matematico, che potrebbe dirsi non contro la geometría e la ragione, perchè la ragione non vede alcuna manifesta ripugnanza in questo, che dicesi un circolo uguale ad un quadrato dato; ma bensì al di sopra della ragione e della geometría, perchè questa nello stato, in cui è al presente, non ha mezzo alcuno per iscoprire, se tra quelle due figure possa darsi una perfetta uguaglianza. Quantunque volte le idee, che vengono accoppiate per una proposizione, non sono adeguatamente determinate e sono soltanto confusamente apprese, egli è difficilissimo il potere affermare la ripugnanza, o convenienza di esse; perchè, non essendo note tutte le particolarità comprese in quelle idee, nè noti per conseguenza i rispetti, che da quelle risultano, può facilmente avvenire, che appunto ci sfugga quella particolarità, la quale è il fondamento della convenienza, o ripugnanza di esse. Quindi nell' affermare, che una indivisibile natura in tre distinte persone ritrovisi, perchè si potesse la convenienza, o la ripugnanza di quella proposizione fare alla ragione manifesta, bisognerebbe, che si avesse una distinta e adequatamente determinata nozione di ciò, che comprende questa voce *persona*, mancante la quale non è possibile alla ragione il ravvisare, se la pluralità delle persone convenga, o ripugni all' unità della natura; mentre potrebbe avvenire, che il rispetto, su cui si fonda la distinzione delle persone, niente valesse per distinguere la natura. E' adunque una tal proposizione al di sopra della ragione; ma non può dirsi, che sia contro la ragione, perchè non può questa affermare, che due idee non convengano assolutamente, se ignora certe particolari determinazioni, per le quali potrebbe essere, che convenissero. Questo dico, non per trattare in questo luogo della non ripugnanza di un qualunque mistero in particolare, ma solo per far vedere, quanto frivole sieno l'eccezioni di Bayle contro la distinzione solita farsi tra le cose, che sono contro la ragione, e quelle, che sono soltanto al di sopra.

Regola per distinguere le une dalle altre.

Posta

Posta questa distinzione, si fa manifesto, che le cose stesse, che sono al di sopra della ragione, si debbono credere, quando vengano proposte per una autorità, in cui aperti si ravvisino i più sicuri caratteri della veracità. Ora dico, che sì fatti caratteri s' incontrano nella verace Religione, che noi professiamo, pe' quali non solo le persone di più alto intendimento, ma qualunque uomo capace di sensato riflesso debbe acconsentirle, e può per quelli conoscere altresì essere prudente e sicura la fede, che a questa Religione si presta; ed all' incontro dubbiosa sempre e mal fondata quella, che ad altre Sette si dà, che si vantano d' essere in parte della verace Religione.

Dico adunque, che un Cattolico uomo volgare e meccanico nel credere alla sua Religione fa un giudizio e sicuro e prudente, di cui non può, nè debbe mai ricredersi: e che per l'opposto il Giudeo, o il Protestante nella credenza, che presta alla sua, fa un giudizio imprudente e temerario; e che pei principj stessi della Religione, a cui crede, è ammonito di dovere stare in diffidenza, e disposto a doversi ricredere quando che sia.

Dimostrazione di un carattere di veracità infallibile nel modo, in cui si propone la Cattolica Religione ad un qualunque uomo.

Ecco di questo punto una dimostrazione, che parmi e robusta e sensibile a segno di essere intesa facilmente da qualunque persona di volgare, ma sano intendimento. Sa molto bene ogni Cattolico, che le istruzioni, ch' egli riceve intorno alle cose appartenenti alla Religione nel tempio solito frequentarsi da lui, sono le medesime, che si fanno in qualunque altro tempio della Città; e che col rinnovarsi de' ministri della Religione, e col succedere gli uni agli altri, benchè di vario umore, di vario talento ed erudizione, non però si altera quella, che si chiama *dottrina*; che altro essi non possono fare, fuorichè solo dichiararla, quale si conserva in libri pubblici ed autorevoli a ciò consagrati, ed in questo simili a que' libri, che contengono le leggi del Principe. Vede, che i ministri, i quali hanno il carico d' insegnare quella dottrina nelle varie parti di una Provincia, sono in quel ministero uniti e concatenati per la comune subordinazione ad un maggior ministro: Sa, che, passando in altre provincie, quantun-

que

que remotissime, nelle quali s'insegna la Religione, ch'egli professa (e sa molto bene, ch'ella è sparsa in tutto il mondo) ritroverà la medesima dottrina, e gli atti ed i riti della sua Religione ivi potrà nello stesso modo esercitare: Sa, che nel mondo Cattolico vi ha un numero grandissimo di Provincie regolate in ciò, che s'aspetta agli ammaestramenti della *dottrina*, come è regolata la sua; e che gl'inferiori ministri sono ivi parimente uniti per la comune subordinazione ad un ministro maggiore; e finalmente, che questi maggiori ministri tutti si riuniscono sotto un capo comune, il cui nome e la cui autorità è rispettata dappertutto. Questo sistema di cose, ch'egli ha trovato stabilito da' suoi primi anni, il vede inalterabilmente conservarsi fino alla vecchiaja; e questo stato, ch'egli trovò nella sua fanciullezza, ricordasi, che gli fu più volte commendato dal vecchio Padre, siccome quello stesso, in cui avea egli vissuto, e che da' suoi antenati gli era stato commendato parimente.

La dottrina della Religione gli si appresenta pertanto, come cosa uniformemente attestata da tutti i ministri della Religione e da tutte le persone più savie e più autorevoli, conosciute da lui; la quale però non è invenzione di alcuno de' viventi ministri, nè cosa tra loro concertata, ma da essi abbracciata, tenuta ed attestata, quale da' maggiori loro in ogni parte del mondo divisamente la ricevono e stabilita la ritrovarono. E siccome sa la stessa cosa essere avvenuta e al tempo del Padre e al tempo dell'Avo, vede chiaramente, che non è assegnabile tempo alcuno, in cui possa cadere il sospetto, che da' ministri della Religione per qualche fraudolenta intelligenza tra di loro siasi introdotta quella dottrina, più di quello, che possa cader sul tempo presente: e si fa certo, che una tanto universale e perpetua serie, o, per meglio dire, l'universale e costante complesso di tante collaterali serie e successioni di ministri, che divisamente e senza conoscersi e senza essersi mai parlati, hanno continuato per tanto tempo e vanno tuttavia continuando a trasmettere una dottrina uniforme, la quale non è mai nata in alcuna di queste collaterali serie, o successioni, non può avere altro principio, se non

la

la veracità de' monumenti atteſtati concordemente da perſone tanto diviſe e sì diviſamente ſparſe in tutte le parti del mondo. In ſomma la univerſale teſtimonianza e non concertata delle perſone comunemente riputate le più ſavie e le più autorevoli di tutto il mondo; la perpetuità di queſta univerſale teſtimonianza ſono gli argomenti noti a ciaſcun Cattolico di mezzano intendimento, ed i motivi, che lo traggono ad acconſentire alla Religione, ch' egli profeſſa. Che ſe vorrà taluno dirittamente riguardare il valore, che dee avere queſta teſtimonianza ſullo ſpirito del Cattolico, e queſto miſurare dalla cognizione, che queſti ha della univerſalità e perpetuità di eſſa, e della autorità e ſapienza delle perſone, ſulla cui fede ſi appoggia maſſimamente, troverà fuor di dubbio, che il valore di queſta teſtimonianza è di gran tratto ſuperiore a quello della comune teſtimonianza, che rende gli uomini volgari delle noſtre Città certi, per eſempio, che ſi naviga ſotto l' equatore: troverà, dico, che, riſpetto alla cognizione degli uomini volgari medeſimi, aſſai più ſono gli argomenti di certezza, che nella prima s' incontrano, di quelli, che ſi trovino nell' altra, e per la maggiore univerſalità di quella, e per la copia ed autorità delle perſone, che atteſtano. Laonde, ſe per niuno ſi dubita, che non ſia ragionevole e prudente e cauto e miſurato, e fuori d' ogni pericolo di errore il giudizio, per cui dagli uomini volgari accertatamente ſi afferma la navigazione propoſta nell' eſempio, molto più lo ſteſſo dee dirſi del giudizio, per cui ſi ſottomette alla Religione, che per noi ſi profeſſa.

Che la Cattolica Religione è tanto certa riſpetto agli uomini ſteſſi volgari, quanto qualunque altra coſa eſſi credono più ſenſatamente e veracemente.

Queſto carattere di certezza non s' incontra in alcun' altra Religione. Laſcio andare i Collegj de' Pontefici, de' quali ognuno facendo caſa da ſe ſotto una particolare Divinità, doveano perdere ogni fede per queſto medeſimo, che non v' era mezzo di poterli convincere di qualunque inganno foſſe piaciuto loro di ordire; perchè, riſpetto a quelle ſuperſtizioſe Religioni, oltre il difetto della autorevole atteſtazione, le ſteſſe loro ſuperſtizioſe dottrine oppoſte manifeſtamente a quella ſantità, che gli uomini tutti per ſenſo naturale apprendono doverſi ritrovare nella Religione in generale,

Niun carattere di certezza nelle Religioni idolatre.

era-

erano più che baſtanti per far loro conoſcere, ch' erano quelle tralignanti rampolli nati per lo inneſto di aſſurde opinioni.

Neppure nelle Sette Criſtiane, diviſe dalla Religion Cattolica.

Ma dico, che le Sette medeſime, che del nome Criſtiano ſi vantano, tanto ſono lontane da queſto carattere di certezza e di autorità, che anzi preſentano al primo aſpetto giuſti motivi di averle in ſoſpetto e diffidenza. In quelle il miniſtro della Religione appreſenta un libro al popolo: dice, che in quel libro ſi contiene la verace dottrina del culto Divino: che di quel libro e della dottrina in eſſo contenuta ciaſcuno per mezzo dello ſpirito privato dee eſſere interprete a ſe ſteſſo: che niun uomo ha autorità di poterlo interpretare ſicuramente ad altro uomo: declama con veemenza contro un' antica venerabile ſocietà, che dall'Autore ſteſſo del libro pretende avere ricevuta e conſervata ſempre la vera e legittima interpretazione di quello. Ciò ſuppoſto, che fede può preſtare un Proteſtante mediocremente iſtrutto agl' inſegnamenti, che riceve da' ſuoi miniſtri? Per lo primo principio di Religione, che gli vien dettato, debbe temer ſempre, che la dottrina inſegnata dal miniſtro non ſia differente da quella, ch' è contenuta nel libro, finchè non l' abbia egli riconoſciuta per ſe ſteſſo. Dunque in virtù della Religione, ch' egli profeſſa, debbe dubitar di eſſa, finchè, dato di bando al commercio, al banco, ad ogni altro affare della famiglia, o della Repubblica, abbia egli avuto e ozio e comodo di poter leggere il libro, ed aſſicurarſi di quanto dee credere, o non credere; fare, o non fare. Qualunque miniſtro vorrà reſtringere a pochi capi le coſe neceſſarie da ſaperſi; e l'eſame, che ſe ne ha da fare, diviene in queſto ſteſſo interprete del libro e della dottrina, nè la ſua interpretazione può acchetare chi è perſuaſo, che niuno ha autorità d' interpretare. A chi dunque debbe il volgare proteſtante e meccanico preſtar fede? Al libro, o al miniſtro, che lo ſpiega? Se al libro; dunque il debbe tutto leggere e diligentemente eſaminare e riſcontrare perſin nelle lingue originali, prima che ſappia, quale ſi debba eſſer la ſua Religione, e che poſſa pertanto acconſentirle: al miniſtro forſe, che ſpiega? Ma come può acconſentire ſugl' inſegnamenti del miniſtro ad una

Reli-

Religione, che gl' insegnamenti del ministro gli dimostrano non poter essere da chicchessia autorevolmente e senza pericolo di errore interpretata? Per questo stesso adunque, che egli vorrebbe acconsentire alle dottrine del ministro, dee entrare in sospetto e diffidenza di quella, perchè la Religione propostagli dal ministro vuole, che allo spirito privato si creda e non al ministro.

Ordinata constituzione della Chiesa Cattolica.

Figuriamoci una Città ordinata da un Principe, o Legislatore, il quale, fatte le sue leggi, le abbia dichiarate e promulgate a voce nella Città; quindi le abbia fatte scrivere e le abbia raccomandate ad un perpetuo Magistrato ed illustre per custodirle e farle osservare. In processo di tempo entra un forastiere in quella Città, e, volendo farsene cittadino, cerca degli ordini e del governo di essa. Gli si dà in mano il libro delle leggi autorevolmente pubblicato e munito della autorità del cospicuo Magistrato, a cui fu raccomandato dal Legislatore. Sulla fede della pubblica testimonianza della Città e della autorità del Magistrato non dubita in alcun modo, che in quel libro non si contengano veramente le leggi di quel Principe, nella cui Città egli vuol dimorare, e di cui vuole vivere suddito. Intende poscia, o legge eziandío nel libro, come ne' dubbj, che intorno al senso delle leggi potrebbonsi eccitare, vuole il Principe, che ricorrasi al Magistrato, come pienamente istrutto del suo volere e delle sue intenzioni, e sì irrevocabilmente si stia alla sua decisione. Intende in fine tale essere stato il governo di quella Città fino dalla sua fondazione, e perciò avere essa nel crescere della potenza e dello splendore la sua prima faccia e 'l suo primiero abito inviolabilmente mantenuto. Non so vedere, quale inconveniente, o difetto potrebbesi dimostrare in una somiglievole constituzione di Città, per cui non si avesse da riputare saggiamente ordinata, e per la uniformità e costante tenore di un medesimo ordine instituita in modo da farsi perpetua, siccome per lo ritenere sempre il medesimo moto è il Cielo perpetuo, e perpetua la natura per lo conservar sempre una stessa legge.

Le Sette divise da essa, mancanti d' autorevole constituzione.

Muove indi quel pellegrino ad un' altra Città vicina, la quale si pregia di riconoscere la sua fondazione dallo stesso Legislatore. E di fatto trova in essa divolgato quel medesimo libro di leggi, non però munito del sigillo di alcun Magistrato, che ne attesti l' autenticità: anzi niun Magistrato vede in quella Città autorevolmente stabilito: Alcune persone per consentimento del popolo ne fanno di quando in quando le funzioni, ma però senza autorità alcuna, e solo per maggior comodo del popolo, che se ne può valere, se vuole e come vuole, non potendo eglino imporre a chicchessia la obbligazione di stare a' loro giudizj. Maravigliato di una tal forma, sentesi dire il forastiere, che il Legislatore non volle deporre la sua autorità in alcun Magistrato, nè ad alcun Magistrato affidare le sue intenzioni: che tutto volle, si contenesse in quel suo libro disteso da lui, o per suo ordine sì chiaramente, che ciascuno potesse saper da per se, in che modo gli si dovesse ubbidire. Pure veggendo il pellegrino chi in una maniera, e chi in un' altra intendere il libro, rimane più maravigliato ancora nel sentirsi dire, che ciò è lecito a ciascuno, dovendo ciascuno interpretarlo, secondo che lo intende; per la qual risposta gli cessa poi la maraviglia nell' osservare le diverse forme ed alterazioni, alle quali sa essere stata soggetta quella Città.

Ora stando pur fisso quell' uomo nel pensiero di voler vivere sotto le leggi di quel Principe, e di intenderle e di osservarle secondo le intenzioni di lui, persuaso non esservi altro mezzo di poter vivere bene e beatamente, lascio, che dica ognuno, in quale di quelle due Città dovrà egli prudentemente giudicare di poter meglio conseguire il suo intento; se nella seconda, in cui, occorrendogli alcun dubbio, non ha chi possa dichiarargliela autorevolmente: o nella prima, in cui dal tempo stesso del Legislatore siede un cospicuo Magistrato e non mai interrotto, a cui certamente fu il libro commesso, da che fu scritto, e che sempre fu in possesso d' interpretarlo. Che se alcuno, per rimuoverlo dal pensiero di sottomettersi al reggimento di quel Magistrato, gli dicesse seriamente, che non potrebbe farlo senza involgersi in

Vanità del rimprovero fatto alla Chiesa Cattolica d' incorrere in un circolo vizioso per provare la sua autorità.

un circolo viziofo; mentre, dovendo ricevere la legge del Principe per le mani e la voce del Magiftrato, dovrebbe farfi certo dell' autenticità di quella per l' autorità di quefto, e vicendevolmente accertarfi dell' autorità di quefto per la autenticità di quella; io non credo al certo, che un argomento tirato tanto fottilmente poteffe mai fare alcuna impreffione fu di una mente di faldo giudizio e ben temperato; conciofſiachè gli uomini di buon fenfo, gli efperimentati politici e gli ordinatori fteffi delle Repubbliche non hanno mai potuto ravvifare la minima ombra d' incongruenza in quefto, che un Principe coftituifca un Magiftrato interprete delle fue leggi, e che in quefte dichiari la autorità, che egli fteffo attribuifce a quel Magiftrato d' interpretarle ne' cafi dubbj.

In quefte due Città, fe non così feftevolmente, più candidamente al certo, che ne' motteggevoli favoleggiamenti del Dottore Svith, rapprefentate vengono la Cattolica Religione, e quella, che in varie cangianti forme compartita fi fcorge nelle varie Sette degli Eterodoffi. Laonde ficcome non v' ha uomo di buona mente, che da quella feconda Città non eftimaffe doverfi allontanare, ficcome da quella, in cui non potrebbe mai fperare di ottenere la vera interpretazione delle leggi, ch' effa propone ad offervarfi; e che all' incontro riputerebbe con ragione ottimo configlio il vivere fotto il governo della prima, in cui da autorevole Magiftrato poteffe ricevere gli ammaeftramenti, che gli abbifognaffero: così trafportando alla credenza della Religione il giudizio fatto della ubbidienza alle leggi, non può rimanere alcun dubbio, che, con quanto di ragione potrebbe giudicare chicchefſia di ubbidire alla intenzione del Principe nella prima Città, feguendo le dichiarazioni e gli ordini del Magiftrato da lui formato; con altrettanto di ragione e con non men fidata ficurezza dee accertarfi chiunque di feguire la vera Religione di Crifto, feguendo gl' infegnamenti, che riceve mediante la vifibile autorità de' miniftri da lui ftabiliti; e che, ficcome nella feconda Città dovrebbe fempre ftar in forfe, fe quanto fi crede pel popolo del fenfo delle leggi del Principe, fia veramente conforme alle intenzioni di lui; così nelle Sette Eterodoffe il

 difetto

difetto di autorità nelle cose appartenenti alla Religione, difetto, che fa parte della loro credenza, dee sempre tenere in sospetto, che, volendo abbracciare una tale credenza, non si discosti taluno da ciò, che vorrebbe la vera unica credenza.

Lo stesso vantaggio, che ha il Cattolico nella sua credenza sopra l' Eterodosso, il ritiene pur anche sul Giudeo, benchè nel fondamento della sua persuasione vantaggiato sopra il Protestante medesimo. Sa il Giudeo, che la sua legge e la sua Religione è proceduta da Dio; ed il sa per argomenti tali, che il suo giudizio rendono franco e sicuro. Ma pure questa legge stessa, ch' egli professa, gli annunzia un Messía ed una rinnovazione. Dee adunque per gli insegnamenti stessi della sua Religione stare in attenzione, e di quando in quando prendere il pensiero di esaminare, se non è di già venuto il tempo dell' annunzio. Egli è dunque obbligato in virtù della sua credenza di rintracciare con ogni studio le ragioni di quelli, che il vogliono rimuovere dalla sua credenza.

Le superstiziose Religioni portano in se il principio della distruzione loro nell' opposizione de' lor dogmi colla santità richiesta dalla Religione.

Volendosi adunque fare un giusto confronto tra la credenza, che alla sua Religione presta un Cattolico uomo volgare e meccanico, e quella di un qualunque gentile, si troverà, che questi dovea naturalmente essere disingannato, prima per la manifesta opposizione, che nella sua superstiziosa credenza non potea a meno di non iscorgere tra la santità richiesta dalla Religione, e le cose contrarie alla comune idea, che si avea della santità contenuta in quella Religione, che gli veniva insegnata. Imperocchè sappiamo per monumenti certissimi, che i Gentili comunemente per cose disoneste e sozze e scellerate tennero la lussuria, l' avarizia, la crudeltà, la bugía ed altri sì fatti vizj, che la Religione attribuiva agli Dei; mentre per altra parte stimavano gli Dei esser giustissimi e santissimi e veraci, come la temuta santità del giuramento ne fa per se sola una prova invincibile. Oltracciò la testimonianza de' Ministri della Religione non era fondata su alcuno di quegli argomenti, che sogliono rendere una testimonianza moralmente sicura; Laddove, rispetto al Cattolico, la santità della Religione, ch' egli professa, consente maravi-

gliosa-

gliosamente con tutte le nozioni dell' onesto e del giusto, che sempre hanno regnato nell' animo dell' uomo. E per l' altra parte la testimonianza, che depone in favor di quella, è tale, che maggiori caratteri di veracità non s' incontrano ne' fatti, che più comunemente si credono, e la cui credenza è posta fuori d' ogni sospetto d' inganno e di falsità.

E volendo fare lo stesso confronto colla credenza del Protestante, si troverà, che la credenza medesima di questo lo dee rendere misurato e cauto e diffidente a tutto ciò, che gli vien da' Ministri proposto da credersi: Laddove il Cattolico in quello, che è di dottrina Cristiana, sa, che il Ministro non gli dice niente di sua propria opinione, ma gli spiega ciò, che in tutte le parti del mondo è uniformemente spiegato, e da una perpetua ed universale deposizione di persone, che in ogni collaterale serie si succedono, attestato.

La protestante ha in se lo stesso principio di sua distruzione; perchè la Religione, che si professa, obbliga al dubbio ed all'esame di ciò, che si professa.

E seguendo il confronto col Giudeo, si vedrà, che questi parimente è astretto dalla sua Religione a doverne aspettare il compimento, o una forma più perfetta, onde non ha motivo di acchetarsi pienamente a quella: Laddove i motivi, che il Cattolico inducono a credere, essendo fortissimi e per la conformità del senso morale, che lo muove a credere colle cose, che gli si propongono da credere, e pel carattere dell' autorità, per la quale queste gli sono proposte, ed essendo que' motivi assoluti, nè da condizione alcuna dipendenti, non vi ha cosa immaginabile, che possa fare meritamente ricredere un Cattolico di sano intendimento, o farlo dubitare della Religion, ch' egli professa.

Il Giudeo per principio di Religione dee anche dubitar della sua per le promesse, ch' essa contiene, e che fanno parte della Religione.

Non v' ha dunque fuori della Cattolica, che sola noi diciamo esser la verace, non vi ha Religione alcuna, che appresenti ad un uomo anche del volgo caratteri di verità sì netti e sì palpabili e sì conformi al comune senso, ch' egli debba sentirsi portatissimo ad acconsentirle, o che, acconsentendole per una vista diretta di que' motivi senza farvi sopra considerazioni riflesse e filosofiche, sia ciò non ostante il suo consentimento e sicuro e ragionevole e prudente. Dal che si potrebbe cavare un argomento filosofico concludentissimo in

favor

favor della verità di essa Religion Cattolica. Vi ha un senso intimo, che muove gli uomini ad una Religione indeterminatamente; perchè un consenso, che sia comune al più degli uomini, dee esser fondato sopra una comune esperienza del senso, o sopra una mozione interna connaturale a tutti. Ma qualunque naturale mozione ha un termine, o un oggetto fisso e reale: sicchè dalla esistenza di una tal mozione si può sicuramente concludere la esistenza di un oggetto e termine rispondente. Dunque da quel senso, che muove ad una Religione indeterminatamente, si può concludere la esistenza di una Religione certa e stabile in se stessa. Per determinare poi, qual sia quella, non basta cotesto senso, il quale muove solo ad una qualche Religione indeterminatamente; anzi ha egli bisogno di essere determinato per opera e giudizio della ragione ad una in particolare; e, dovendo questo giudizio determinante essere comune eziandío agli uomini del volgo, la Religion vera debbe essere al certo quella, che è vestita di caratteri tali, che abbiano forza di determinare e prontamente e sicuramente gli animi del volgo a piegare verso quella determinatamente il senso, che indeterminatamente muove alla Religione: Ma questi caratteri non s' incontrano, come si è veduto, che nella sola Cattolica; dunque questa sola è verace.

Dimostrazione della verità della Cattolica Religione.

Pag. 64.

Libertà di pensare necessaria agl'Infedeli provata dal Collins per lo stabilimento delle Missioni.

Quindi si discioglie uno de' più artifiziosi argomenti del Collins in favore della libertà del pensare, preso dallo stabilimento delle missioni, che si fanno ne' paesi degl' Infedeli per la conversione de' popoli idolatri. Un tale stabilimento, dice il Collins, suppone in que' popoli la obbligazione di pensar con libertà sulla Religione. Imperocchè non potrebbono i Missionarj convertirli, se non cominciassero a persuaderli, qualmente obbligati sono di pensare con libertà alle opinioni, che furono loro instillate da' Maggiori intorno alla Religione, ed insieme alle nuove opinioni, che da' Missionarj vengono loro portate su questo medesimo soggetto. Il perchè ingiustamente farebbono i Talapoini, che sono i Sacerdoti del Regno di Siam, se non volessero lasciare a' loro popoli una sì fatta libertà, la quale tolta, togliesi loro l' unico mezzo, per

cui

cui possono disingannarsi e pervenire alla conoscenza della vera Religione. Ora se i Missionarj di quella società della propagazione del Vangelo, di cui parla il Collins in questo luogo, che sotto la protezione del governo e per la liberalità di molti Ecclesiastici ed altri si era instituita nel suo paese, hanno diritto di chiedere una sì fatta libertà di pensare da' popoli del Regno di Siam: Lo stesso diritto, conclude il Collins, dovrebbe per la stessa ragione competere a' Talapoini di quel Regno, quando venissero a predicare nella sua nazione la loro idolatría: e sarebbono, come dice apertamente, i membri della Chiesa Anglicana obbligati ugualmente di esercitare la loro libertà di pensare in ascoltandoli, per convincersi della verità, o falsità della Religione, che venisse loro predicata da' Talapoini; e dovrebbe la stessa società della propagazione del Vangelo favorire ed agevolare la predicazione della idolatría nell' Inghilterra, proccurando a' Talapoini que' comodi e quelle facilità, ch' ella desidera per li suoi Missionarj nel Regno di Siam nella intrapresa di predicare il Vangelo.

I Talapoini hanno, secondo il Collins, diritto d'esigere da' Cristiani la stessa libertà di pensare, nè potrebbono questi senza ingiuria opporsi alle Missioni di quelli.

Egli è verissimo, che ingiusti sarebbono i Talapoini, volendo togliere a' loro popoli la libera facoltà di esaminare una nuova Religione, che venga loro proposta: ed è verissimo, che contro tutte le sollecitazioni de' Talapoini sono que' popoli nell' obbligo di ascoltare quelli, che una nuova Religione vengono loro ad annunciare. Ma di questo ne abbiamo recato di sopra la ragione, la quale si è questa, che in qualunque superstiziosa Religione e Idolatra dal seno stesso della Religione sorge il principio della propria distruzione, e nascono motivi, che debbono renderla sospetta e odiosa a chiunque la professa, per poco ch' egli voglia riflettervi. Egli è ben altresì vero, che, la società del Collins, o qualunque altra simile società professando una Religione, uno de' punti fondamentali della quale si è questo, che nulla si dee credere a quelli, che la predicano, ma solo allo spirito, o all' esame privato; non so vedere, come quella società potrebbe ripararsi dalla lepida Missione de' Talapoini mandatale dal Collins. Ma è del tutto differente il caso rispetto a' Cattolici.

La conseguenza del Collins potrebbe valere rispetto alle sette protestanti.

Non vale rispetto alla Cattolica Religione.

Non

Non ha la Religion Cattolica opposizione alcuna con la ragione; anzi è perfettamente conforme alle più pure nozioni dell' onesto e del giusto. Non ha dunque in se principio alcuno di propria distruzione; anzi tanto più s' invigorisce, quanto l' amor del giusto e dell' onesto getta nell' animo più profonde radici. Vien proposta la Cattolica Religione per una autorità vestita di caratteri tali, che non ha segni maggiori di veracità qualunque testimonianza, a cui pure niun dubita, che non si debba prestare intera fede: Laonde non pare, che il retto uso della facoltà di pensare possa mai obbligare un qualunque Cattolico a voler dubitare della sua Religione più di quello, che possa obbligare un uomo persuaso per la pubblica testimonianza della esistenza degli Antipodi, per esempio, a dubitarne: E siccome stolto verrebbe a buona equità riputato chi prendesse a voler far dubitare altrui di un fatto di tal sorta, perchè la testimonianza, su di cui è appoggiato, non lascia luogo ad alcun sospetto di falsità; lo stesso può dirsi meritamente di chi vuole, che il Cattolico debba dubitare di una Religione, la verità di cui egli crede su di una testimonianza forse più autorevole, rispetto a lui, di quello, che sia la testimonianza, sulla quale tutti concordano, ch' egli crede prudentemente e senza pericolo di errore la esistenza degli Antipodi. E finalmente, siccome, trattandosi di una credenza così fondata, e che apportasse grandissimi vantaggi al popolo, potrebbe un Legislatore con ogni ragione, e senza ingiuria della verità e del legittimo uso della facoltà di pensare, impedire, che per le sottigliezze di un qualche bel ingegno non venisse il popolo eccitato a volerne dubitare: così la vera Religione può e debbe con tutta ragione interdire a chi la professa, un dubbio, che non può mai esser richiesto dal retto uso della facoltà di pensare. Questo è quasi un privilegio, che nasce dalla costituzione della vera Religione e dai caratteri, che le sono essenzialmente annessi. Li quali caratteri non potendo farsi comuni ad altre Religioni, non è maraviglia, che neppure a quelle si possa stendere una sì fatta prerogativa. E' dunque falso questo raziocinio e tutto fondato su di una in-

Carattere distintivo di veracità nella Cattolica Religione; che in questa sola sarebbe imprudenza il prēderne a dubitare per esaminarla.

gan-

gannevole apparenza di equità: Pretende il Cattolico, che in qualunque altra Religione debba chi la professa, esercitar la libertà di pensare per esaminarne i fondamenti e ravvisarne la vanità. Dunque gli altri, che le loro Religioni professano, hanno lo stesso diritto di richiedere nel Cattolico una somiglievole libertà. E nasce l' inganno da questo, che, non distinguendosi bene i caratteri proprj della Religion Cattolica, e quelli di qualunque altra, e giudicandosi dell' una e delle altre per lo semplice aspetto comune, che hanno di Religione, si giudica su di nozioni confuse e indeterminate.

A torto lo spirito di singolarità taccia la fede del popolo di vana credulità.

Per le quali cose appare, quanto a torto lo spirito di singolarità accusi di varia e leggiera e superstiziosa prevenzione e credulità la fede, per cui consente il popolo alla verace Religione. Molte cose crede il popolo spettanti alla Religione vanamente e superstiziosamente: Crede molte istorie apocrife, miracoli dubbj, o falsi; e si vede, che quelle cose crede con ugual fermezza, che i punti principali della stessa Religione. Dunque la credenza, che porta il popolo della Religione, è tutta vana, cieca e temeraria: E, siccome indegna cosa sarebbe di un uomo saggio ed accorto il prestar fede a quelle vane leggende, a cui tanto volentieri s' appiglia la sciocca credulità del popolo; non si ha da far maggiore stima di qualunque altra cosa egli crede intorno alla Religione. Sia dunque proprio della sciocchezza del popolo lo avere una Religione, che appaghi la sua credulità; e sia pregio di chi si discosta dall' ignaro volgo il conoscere, che la Religione è fatta pel popolo. Così ragiona la gloria della singolarità. Dunque, perchè alla credenza, che si naviga sotto l'equatore, va congiunta nello spirito degli uomini meccanici una egualmente ferma persuasione di varie favolose volgari circostanze di quella navigazione, si confonderanno quelle credenze? nè si vorrà concedere, che, quanto è vana la credenza delle circostanze, altrettanto è prudente nel popolo stesso la credenza della navigazione? Per vedere, se il consentimento, che per gli uomini si presta alle varie cose, delle quali occorre loro di dover giudicare, sia prudente e ben fondato, o

 no,

no, non debbe un filosofo guardare alla fermezza di que' giudizj, e trovando per avventura, che ad una cosa indegna di fede si presti per alcuno una ferma credenza, concludere, che, riguardo alle altre cose, di cui giudica con uguale fermezza, è ugualmente vano e temerario il suo giudizio: ma debbe riguardare ai motivi, che quell'uomo inducono a giudicare, e, se i motivi, che lo inducono a credere una qualche cosa, giusti sono e ragionevoli, non tralascierà d'esser prudente e sicuro il suo giudizio; sebbene a questo giudizio ne accoppierà degli altri frivoli del tutto senza differenza di persuasione. E' convenuto a certi Fisici di ricredersi su di certe opinioni volgari degli Agricoltori rigettate con troppa fretta. Il veder la propensione di questi buoni uomini ab abbracciare tutte le vane osservanze degli Astrologi, diede motivo a chi era della vanità dell'Astrología persuaso, di ributtare tutte in una le opinioni comuni a chi facea professione di credere all'Astrología. Ma bisognava distinguere tra le opinioni astrologiche, adottate dall'Agricoltore, e tra li risultati cavati per lo stesso Agricoltore da una lunga serie di osservazioni fatte da lui medesimo; e, perchè si vedesse l'Agricoltore non men persuaso delle ciance di un Astrologo, riguardanti l'agricoltura, che della verità de' suoi proprj risultati, non si dovea concludere, che fosse ugualmente vana l'una e l'altra persuasione, e per cagion della vanità della prima rigettare la seconda, che per la unione della prima non tralasciava di essere prudente e ben fondata e sicura. Così ancora nel fatto della Religione, perchè si vede il popolo portato a credere certe istorie vane ed apocrife, e tenerle per vere e forse con ugual persuasione, che i punti principali di essa Religione, non si debbe perciò stimare ugualmente vana e leggiera la persuasione, ch'egli ha di quelle e di questi: si debbe riguardare a' motivi, che lo inducono a credere; e in distinguerli consiste lo accorgimento di un uomo savio e prudente. Trovasi il motivo debile ed incerto? si abbandoni al popolo la sua credenza, e si proccuri di disingannarlo: è all'incontro il motivo giusto e ragionevole? non si abbia vergogna di credere il vero col popolo stesso: si faccia tanto di

onore

onore alla umanità, di credere, che chiunque è uomo, è capace della verità. Ed in questo spiccherà una ben pregevole singolarità, per cui può il Filosofo soprastare di gran tratto al popolo; che questo, perchè non riflette alla differenza de' motivi, si lascia facilmente trasportar a giudicare con ugual fermezza su di motivi differentissimi; nè sa pertanto distinguere tra' suoi giudizj quelli, che sono veramente sani e sicuri da' contrarj: Ove per l'opposto il Filosofo saprà fare ne' giudizj del popolo quel discernimento, che non sa il popolo fare; siccome un valente Giurisconsulto, il quale, veggendo i suoi clienti tutti ugualmente persuasi della bontà della lor causa, sa solo distinguere quelli, che il sono fondatamente, da quelli, che si pascono di una vana speranza.

Si dee adunque un uomo prudente e considerato guardare per ogni modo di lasciarsi prevenire ed occupar l'animo di questa vaghezza di singolarità, l'affettazione della quale è ingiusta per se stessa e suole gli uomini precipitare in giudizj non meno sconci e temerarj di quelli, che con tanto fasto e disdegno si rimproverano alla moltitudine.

Inganni dello spirito di singolarità.

In fatti qual cosa più ingannevole e più contraria alla condotta, che dee tener lo spirito nella ricerca del vero, quanto il prendere il gusto di pochi per regola dell'approvazione, che si ha da dare ad una qualunque opinione, o sentenza, senza prendersi pensiero di stimarla secondo l'interno e giusto suo valore: e per l'opposto far ricadere sopra di una opinione, o qualunque sentenza il dispregio e l'aversione, che si ha per le persone, che la sostengono?

Inganno massimo nel prendere in odio una verità, o sentenza, per l'odiosa maniera, in cui è da taluni sostenuta.

A questo disconvenevole modo di giudicar della verità, o falsità delle cose se ne aggiugne spesse volte un altro molto somigliante, in cui lo spirito della singolarità incappa di leggieri, ma più insidioso ancora e più difficile da evitarsi. Ed è, quando si prende in odio una opinione, o sentenza per cagion delle ragioni e delle maniere, colle quali cercano quelli, che la professano, di persuaderla e stabilirla. Si sentono per una parte ragioni ed argomenti deboli ed insussistenti; e questi per altra parte si vedono portati da certuni con soverchio ardimento e confidanza. Distolta perciò la

mente dalla considerazione della cosa in se stessa, attende unicamente alla debolezza delle ragioni, all'ardimento di chi le porta, al poco fondamento della persuasione, che in lui scorge. Ecco come una opinione, o sentenza buona forse in se stessa e fondatissima, per la incongruenza delle ragioni e delle maniere di chi la porta e la difende, veste al di fuori l'odiosa sembianza della più cieca prevenzione; dalla quale offesa la fastidiosa dilicatezza di chi si picca di un più sagace discernimento, cade, senza accorgersene, in una contraria, più sottile in vero, ma non meno ingannevole prevenzione, facendo ingiustamente ricadere sopra la opinione, o sentenza in se stessa l'odio, che giustamente si eccita per le maniere di coloro, che la difendono. Quanti pirronici non ha fatto la soverchia indiscreta fidanza del volgo de' dogmatici? Non potea soffrire il Sire di Montaigne ciò, che gli occorreva di vedere tutto dì, che uomini sforniti d'ingegno, di dottrina, di esperienza, proposta una qualunque più difficile ed oscura quistione, se la prendessero a definire magistralmente, come cosa di ragion sua, e senza forse conoscere il nodo della difficoltà, volessero pure definirla con somma franchezza, non esitando punto, nè di altro temendo, che di non sembrare sicuri abbastanza del proprio parere. Onde, quanto vedea gli altri per la loro sciocchezza più pronti ad affermare, o negare, tanto più si compiacea Egli di saper dubitare. Indi nacque il genio, ch' Egli prese alle formole di dubitazione, come egli si protesta: *Così appare: per avventura la cosa si sta così: non par fuor di ragione ec.* Che se in vece della usanza di affermare introdotta in tutte le parti e in tutte le quistioni di filosofia dal metodo di filosofare, che era in voga ne' suoi tempi, avesse trovato Montaigne ugualmente diffusa ed in uso la sua tanto geniale dubitazione; e se ad ogni proposta su di una qualunque quistione avesse veduto ogni più mezzano uomo piccarsi di una affettata e stucchevole modestia in non voler niente affermare, e farsi gloria di rispondere a mezza bocca, ed ogni risposta condire con uno stucchevole *forse*; chiunque conosce il genio di quell'uomo, non dubiterà, che ben presto gli sarebbono venuti a noja i suoi diletti *per*

avven-

avventura, e con tuono magistrale e dommatico cercato avrebbe di stordire ed abbattere la prosuntuosa modestia di quell' inetta turba di dubitanti. La grande somiglianza del genio di Bayle con quello di Montaigne; il suo impegno nell' attaccare i sentimenti più accreditati; le vane sottigliezze da lui cercate per dare un nuovo risalto ad obbiezioni frivole matematicamente disciolte contro l' esistenza del moto, per esempio, e contro altre verità certissime, possono far piena fede, che nè fu di altra tempra, che quello di Montaigne, nè da altro principio ebbe origine il di lui pirronismo. Per lo stesso principio avviene, che, quando ingegni vivaci e poco maturi si abbattono a disputare della Religione con persone, che non ne hanno quella cognizione, che si richiederebbe per disputarne, e si prendono a discutere i punti più oscuri e difficili, nell' udir da quelle persone ragioni poco valevoli, e veggendole ciò non ostante portate con somma franchezza, si sminuisce sempre più il concetto, che fanno della fede, che dagli uomini si dà alla Religione, e de' fondamenti della lor persuasione. E si compiacciono di sapere essi dubitare di ciò, che vedono senza stabile ragione affermarsi dagli altri. Nel che peccano per difetto di buon giudizio; perchè con quelle persone non era da disputarsi delle quistioni oscure e difficili, appartenenti alla Religione, ma solo de' motivi, che le inducono a prestar fede alla Religione; i quali motivi essendo giusti, come si è veduto sopra, fanno al certo un legittimo uso della facoltà di pensare, credendo agli articoli proposti loro da credere, sebbene non siano in istato di rispondere alle difficoltà, che possono farsi contro; siccome per credere con ragione la esistenza del moto, non è mai stato necessario, che un uomo sapesse sciorre gli argomenti di Zenone contro la possibilità del moto; e quantunque taluno poco versato nella Fisica e nella Matematica, nel sentirsi opporre quegli argomenti si prendesse la cura di volerli ribattere, e male vi riuscisse; non perciò si potrebbe inferire, ch' Egli crede vanamente alla esistenza del moto; perchè nel ribattere quelle difficoltà porta cattive ragioni e le porta con molta fidanza. Laonde, siccome poco discernimento mostrerebbe chi, prendendo in odio le risposte e le

Il detto inganno provato con uno esempio nelle cose naturali.

le maniere di rispondere di un mezzano Filosofo in ciò, che riguarda la esistenza del moto, rivolgesse quest' odio contro la credenza in se stessa del moto, o anche contro l' esistenza di quello; ben con ragione può dirsi, che non mostrano miglior giudizio quelli, che non contenti delle risposte, che sentonsi dare nelle conversazioni, ove sogliono disputare, alle difficoltà loro contro la Religione, poco concetto prendono e della credenza, che gli altri prestano alla Religione; la quale credenza è indipendente dalla soluzione di quelle difficoltà, e, ciò che è peggiore, in poca stima tengono la Religione medesima.

Discorso di Socrate sullo stesso inganno; Onde si vede, quanto era Socrate lontano dal pirronismo.

Perciò molto saggiamente Socrate nel Fedone prendendo a ragionare co' suoi amici de' fondamenti della Religion naturale, e cercando, come Eglino il desideravano e ne lo pregavano fortemente, di lasciar loro, come amplissima eredità ed onestissima, la lieta speranza, ch' Egli portava, che fossero i buoni per aver meglio nella morte, che i rei, li premunisce a questa sottile disputa, avvertendoli di guardarsi innanzi d' ogni cosa, che loro non avvenga un grandissimo male, il quale si è questo di prendere ad odiare le ragioni, come si prendono ad odiare gli uomini, tornando a ripetere non potere avvenire un maggior male di questo, cioè se odiasse alcun le ragioni. Si fa poi, segue Egli a dire, nel medesimo modo l' odio e contro le ragioni e contro gli uomini. L'odio contro gli uomini allora sen' entra egli, quando noi per difetto dell' arte, che insegna a conoscere gli uomini, ci fidiamo troppo ad alcuno, ed il riputiamo buono, sincero e fedele, ed in seguito il ritroviamo reo e perfido. La qual cosa più volte succedendo, e venendo ingannato taluno da coloro massimamente, ch' Egli stimava familiarissimi ed amicissimi, alla fine ha forte in odio tutti, e pensa, che niuno se ne ritrovi ad ogni modo sincero e leale. Così addiviene ancora delle ragioni, quando alcuno sfornito dell' arte, che insegna a conoscere e distinguere le ragioni, o non adoperandola diligentemente, crede su di prima apparenza talvolta, che vera sia una ragione, la quale di lì a poco gli par falsa, ed alcuna volta trovasi tale, ed alcuna no; e ciò succeden-

dogli

dogli circa altre ed altre ragioni, le prende tutte finalmente in odio, e solo si fissa in questo pensiero, che dalle ragioni niente di certo si possa raccogliere. O Fedone, esclama Socrate, sarebbe questa in vero una miserabile depravazione, se alcuna ragione essendovi vera e ferma, la quale si possa comprendere; nondimeno per cagione di quelle, che ora pajono vere ed ora false, alcuno quinci condotto in ambiguità non volesse di questa ambiguità, in cui si trova, accusare se stesso e la sua dappocaggine, o negligenza piuttosto, che le ragioni in se stesse, in quelle trasportando il suo proprio vizio, come suol fare il poverello infermo, che nel cibo, quantunque dilicato e soave, trasporta la sua propria amaritudine, in che ha Egli la lingua rinvolta: ed in cotal guisa quegli nel rimanente della vita odiasse e biasimasse le ragioni, privandosi per sempre della verità e scienza delle cose. Per verità che sarebbe questa una miserabile infermità dell'animo, da cui abbiamo da guardarci diligentemente, non lasciando, che ci entri mai questo pensiero, che niuna delle ragioni sincera sia e sana; ma stimando piuttosto, come è dovere, che non siamo sani noi. Così la discorre il Divino Platone, il quale fa poi osservare un tale vizio essere massimamente proprio di coloro, i quali senz'arte, senza metodo, senza regolato studio fantasticato avendo le molte ragioni contradditorie, che per l'una parte e per l'altra nelle varie quistioni si portano, si pensano essere alla fine sapientissimi riusciti, stimando, che sia in loro singolare finezza di accorgimento l'avvedersi, che nulla evvi nelle cose di stabile, ma che tutte si possono suso e giuso volgere e rivolgere, come in Euripo. Questa depravazione di animo e questa infermità è pure quella stessa, di cui, come di sana e robusta affezione, si rallegrano e grande gloria pigliano molti degli spiriti pretesi forti, i quali, ravvolgendosi per la mente una confusa e disordinata massa di dubitazioni contro la Religione, alle quali credono, che pochi possano aggiugnere, si credono perciò sapientissimi, e di questa loro singolarità si compiacciono, come di quella, che li distingue dal comune degli uomini, che privi d'intendimento, nè sapendo pensar da per loro medesimi, si lasciano

cieca-

ciecamente guidare dall' autorità de' maggiori, nè sembrano aver gli occhi per altro uso, che per vedere e seguire le orme segnate da quelli, che precedettero.

Spiriti forti e liberi pensatori involti nel pregiudizio dell' autorità.

Ma chi direbbe, che in questo pregiudizio, che si dice dell' autorità, e che gl' increduli sogliono riguardare, qual debolezza propria del volgo per la fede, che presta alla Religione, sono essi medesimi più ciecamente involti, che il popolo stesso, ed in quello condotti per la singolarità, che tanto ambiscono, e per cui si credono sì altamente sopra il popolo vantaggiati? Eppure così è: basta un poco di esperienza e di pratica per avvedersi ben presto, che tra quegli spiriti altieri, che con orgogliosa ed isdegnevole compassione mirano il rispetto, che noi portiamo a' veneratissimi Nomi di un Basilio, di un Agostino, di un Girolamo, molti al certo non per altro argomento si fanno arditi a disprezzarli, se non per la cieca deferenza loro all'autorità di un Montaigne, di un Bayle, di un Collins, da' quali prendono, come in prestito, ogni dì ciò, che hanno da pensare, da dire, da disputare, affermando ogni qualunque cosa loro avvenga di leggere in quel giorno, sulla fede di quegli autori con tanto di fidanza, che se l' avessero essi veduta, o riscontrata da loro medesimi. Io so ciò, che mi dico; e forse che tra gli increduli taluno, che si abbatterà a leggere questo foglio, mi farà ragione, od in suo cuore almeno confesserà, che non m' inganno. Dico di più: il pregiudizio rimproverato a chi professa la Religione, risguarda unicamente quegli uomini celebri, le cui opere, e la cui memoria hanno avuto dal tempo giusto estimator delle cose il sigillo dell' immortalità: ma o quanti increduli nel preoccuparsi dell' autorità di alcuno non aspettano il giudizio sempre sicuro del tempo, e lascianfi dalla riputazione dubbiosa ancora di un qualche uomo vivente sì fattamente abbagliare, che si recano a grandissimo vanto di saper approvare quanto egli sa pensare! Questo è un caso più comune, che uom non crede. Basta, che siavi taluno accreditato per fama d' ingegno e di saper singolare, ed insieme riputato poco propenso verso la Religione, per far, che molti si pensino col solo mostrarsi uniformi di sentimento, di potersi far credere anche partecipi di

tutte

tutte le più ascose e pellegrine notizie di lui. Questi poi si chiamano uomini spregiudicati. Nè si potrebbe credere, quanti spiriti sono di questa lode, o, per meglio dire, di questa voce vaghi oltremisura. Ma lo spogliarsi de' pregiudizj non è poca impresa: appena basta per ciò una vita tutta consecrata, come si dee, alla filosofia, che vale a dire, ad un metodico studio fatto colla più seria riflessione. E dove gli uomini, che nel Mondo la pretendono fare da spiriti forti, vogliono, che si creda, che abbiano e tranquillità di animo e calma di affetti, e ozio e tempo per potervisi applicare con qualche speranza di successo. Dunque lo essere spregiudicato, nel senso loro, tanto vale, quanto il saper pensare, come pensano coloro, che sono da essi creduti spregiudicati. Vale in fatti l'argomento: il Bayle è uomo di raro ingegno e dottrina, e di più, spregiudicato: io penso, come il Bayle; senza dunque consumarmi nella trista occupazione di ricercar di più, con quanta ragione egli così pensasse, io, che fortunatamente so pensar, come lui, non debbo a buona equità gloriarmi di dovergli essere compagno nella lode, che si è meritato di uomo, di grande ingegno, di vario e vastissimo sapere, e, ciò che monta più, di uomo spregiudicato? Questo mi fa ricordare ciò, che si legge nella vita di Alessandro il Grande. Portava Egli per naturale vizio il capo alquanto inclinato. Si osservò, che molti Cortigiani, a cui la natura cortese risparmiato avea un tale difetto, se lo davano per elezione, e si vedeano al seguito di Alessandro col capo similmente inclinato gloriosamente incamminarsi, parendo loro di essere con quella ridicola imitazione altrettanti Alessandri. Quanti increduli non ha fatto all'istesso modo la incredulità di Bayle, e di alquanti suoi più rinomati seguaci? L'entusiasmo di tanti nel voler essere, o nel voler comparire, non essendolo, liberi Muratori, non è tuttavia un vivo e spirante argomento della forza, che ha la vaghezza della singolarità per abbagliare gli uomini e renderli disposti a lasciarsi temerariamente guidare, senza saper nè il come, nè il perchè, nè il dove, da chiunque si appresenta loro per iscorta, in parte remota e non frequentata dal volgo?

Fonti dell' altre prevenzioni, in cui sogliono incorrere gl' increduli.

Ora è da passare agli altri capi, che abbiamo di sopra distinti, da' quali sogliono nascere prevenzioni non meno alla verità, che alla Religione nemiche e contrarie: e sono la voglia di giudicare, l' impazienza nel considerare, la presunzione d'intendere molto con poca applicazione. Non occorre di ricordare, quanto sia generalmente difficile a tutti gli uomini il non lasciarsi trasportare dal continuo impulso di questi interni movimenti e naturali dello spirito, ed il non avventurare il giudizio innanzi alla dovuta considerazione: E' bensì necessario riflettere seriamente, che una coltura superficiale, quale si è la comune de' secoli, che si dicono illuminati, non solo non vale ad estirpare que' depravati germogli, che anzi per se stessa è attissima ad invigorirgli e distenderli maggiormente: non altramente, che avverrebbe ad un incauto agricoltore, che per ischiantare una pianta nociva cominciasse a muovere la terra tutto intorno, e poi vinto dalla fatica si stesse: che anzi dall' aver nociuto alla pianta per lo travaglio da lui intrapreso e sostenuto a questo effetto, ma inconsideratamente abbandonato, verrebbe quella a ricevere nuovo vigore, per cui fatta più rigogliosa e vegnente produrrebbe una maggior copia di suoi maligni frutti. E certamente egli pare, che la presunzione sia più propria di quello stato, che vi ha di mezzo tra la bassezza dell' ignoranza e l'altezza di una somma dottrina ed elevazione d' ingegno. Gli uomini, che abitano nel fondo di una valle cinta d' ogni intorno d' alti monti sanno, che vivono al basso: quelli, che alla vetta del monte sono pervenuti, nello scorgere l'ampiezza di uno sterminato orizzonte, e nel vedersi contrappositi altri monti, che più alte ancora ergono le cime, dopo sostenuta la fatica di salire il monte, si accorgono, quanto poco sono in alto montati. Quelli solo, che pervenuti alla metà del monte si stanno, nel vedersi saliti alla regione delle nubi, che tanto alte loro pareano, rimirate dal basso, si possono dar a credere di toccare il Cielo col capo e stimarsi per immenso spazio sollevati al di sopra di que' miserabili, che vedono strascinarsi a guisa di vermi per la umile valle. Un uomo, che non ha studiato, nè fa professione di scienza, purchè abbia quel tanto

to di buon ſenſo, che ſuole eſſere comune agli uomini, non preſume di ſaper ciò, che non ha ſtudiato. Un uomo ſodamente addottrinato e maturo ſa per eſperienza, quanta ſia la difficoltà di giudicar bene, ed è cauto: lo elevato ingegno ſi ſente ad ogni tratto mancare le forze nel voler ſeguire e diſtinguere, quanto ſcorgono le ſue idee, come in lontana veduta, e non preſume. Solo chi ad un ingegno vivace, ma di poca penetrazione, accoppia una ſuperficiale cognizione di molte coſe, quegli ſente la ſua forza, ſenza mai poterne ſentire i limiti: Pronto a diſcorrere di ogni coſa, che venga propoſta, a contraddire, a contendere: quanto prova il ſuo valore illimitato nella facoltà di favellare, altrettanto il crede indeficiente nel ſapere e nello intendere. In vano pertanto ſi aſpetterebbe da un uomo di quel carattere qualche freno e qualche ritegno nel ſentenziare; anzi ſarà egli voglioſo a tal ſegno, che neppure aſpetterà d'aver ſentita la quiſtione, che già darà la ſua ſentenza e daralla autorevolmente, e ad ingiuria ſi recherà, ſe non è, qual oracolo, ricevuta ſubito con applauſo e venerazione.

Che tra uomini di sì fatto talento alquanti s'incontrino poco favorevoli alla Religione, non è, io credo, da farſene maraviglia; ma è anche manifeſto, che non ſi ha da fare grande ſtima del loro giudizio: e ſe voleſſero queſti rientrare in loro medeſimi e ſtare attenti un poco a' movimenti di quell' impeto inconſiderato, da cui ſi laſciano traſportare, al certo che ſe ne vergognerebbono. Ma da molti non ſi può neppure ſperare queſta ſalutare vergogna; che del proprio ingegno idolatri vogliono, che la bizzarría d'un bel concetto ſia più da ſtimarſi, che il diritto della ragione. Non ha temuto di ſcrivere taluno di eſſi, che *ha torto la ragione, quando annoja*: che dilicato faſtidio! Eppure ad una tale ſentenza, della quale, ſe i bruti favellaſſero, altra non potrebbono profferire più conveniente alla irragionevolezza loro, ho udito io fare liete le acclamazioni da alcuni begl' ingegni non contenti di ciò, che pure vergognoſo ſarebbe ſtato, di ſoffrirla ed accommodarle pazienti le orecchie. Nè diſcordante da queſta ſentenza è un famoſo detto di Montaigne, ripetuto con lode ne' *penſieri filoſofici* di un celebre

Stravaganti concetti, partoriti dalla libertà di penſare.

Scrittore, che la ignoranza e la trascuranza sono agiati origlieri e morbidi, ma che si ricerca una testa ben fatta, per potervisi adagiar sopra e placidamente riposare. Si stiano pure senza invidia di alcuno queste teste ben fatte, che hanno a schifo il buon senso e la ragione e quella circospezione e maturità e posatezza, che dal senno e dalla ragione non possono dividersi giammai.

Disconvenevole affettazione di spirito nel disprezzare l'opere voluminose ed erudite.

Di questa maniera di teste ben fatte sono quelli, che si pregiano di aver cotanto a schifo ed in abbominio le opere distese in molti volumi, scienziate e piene di citazioni; che mostrano di spaventarsi e di inorridire alla vista di un *in folio*; che non sanno capire, come al mondo siansi trovati uomini così materiali da potere scrivere tanti e sì grossi volumacci; nè come se ne trovino de' tanto sofferenti da poterne sostenere per alcun poco la lettura, quelli, che trovano strano, che in un secolo, come questo, si ardisca di nominare un San Tommaso; che nella scienza dell' uomo e del costume preferiscono Anacreonte ad Aristotile, Orazio a Cicerone, la Fontaine a Cartesio, o a Nicole. Si lodi pure l' ingegno, quanto si vuole, che mai non si potrà lodare abbastanza: ma l' ingegno non basta sempre per intendere il vero delle cose; e si richiede inoltre il più delle volte dottrina e saper profondo: e comecchè in poche carte possa lampeggiare molto d' ingegno, non può in poche carte racchiudersi molto sapere. Avrebbe potuto il Neuton nella soluzione di un solo problema mostrare in poche righe il suo incomparabile valore: ma, se ha voluto dare al mondo una nuova scienza, e mettere alla luce verità non ancora conosciute, gli è convenuto distendere la sua Teoría in una ben lunga serie di proposizioni. E andrebbe grandemente errato chi credesse di ritrovare questa Teoría negli *elementi della filosofia di Neuton in varie leggiadre guise esposti*: che al certo i leggiadri motti senza dimostrazioni de' letterati fisici non compensano le dimostrazioni senza motti del filosofo Geometra. Convien pertanto, che si stia nell' errore e viva ingannato da mille prevenzioni chi fidato del suo ingegno, nè avendo pazienza di studiare le materie a fondo, si arrischia di giudicare di quelle cose, di cui

senza

ſenza molta dottrina e molto ſapere non ſi può giudicar ſanamente.

Carattere dell' Etica di Spinoſa. Scoprimento della fallacia, ſu cui ſi appoggia tutto il ſuo ſiſtema.

Queſta diſpoſizione di animo hanno ſaputo mettere a profitto i liberi penſatori, per diſſeminare ed accreditare le loro maſſime. Non avrebbe mai potuto acquiſtare molti proſeliti all' ateiſmo il libro ſolo dell' empio Spinoſa. Pochi ſono capaci d' intendere e di guſtare una tanto aſtruſa e lambiccata metafiſica; e que' pochi, che foſſero ſtati capaci d' intenderlo e di ſoſtener la noja, che ſi ſoffre in leggerlo, non difficilmente ſi ſarebbono accorti delle fallacie di eſſo e di queſta in particolare, che a favor della ambiguità de' termini fa paſſar certe definizioni, come puramente nominàli; quindi, venendogliene il deſtro, per l' applicazioni, che fa di eſſe a' ſoggetti determinati, le traſmuta ſenza avvertirne e ſenza provare la poſſibilità dell' applicazione in definizioni reali; e ſenza ſcrupolo finalmente adatta ad un ſoggetto reale quelle conſeguenze, che non poſſono convenire, che al ſoggetto puramente ideale, contenuto nella nominale definizione, da cui ha egli quelle conſeguenze derivate. Non potea dunque ſperare fortuna il proliſſo intricato libro di Spinoſa. A queſto inconveniente hanno ſaputo ritrovare i liberi penſatori un ſovrabbondante compenſo, che ſono quelle tante e sì varie operette, in cui non ſi è laſciata intatta verità alcuna di Religione e di coſtume. In una ſi mettono in ridicolo le cirimonie eſterne della Religione: in un' altra ſi deridono i miniſtri e ſi vogliono far paſſare per uomini unicamente intenti al guadagno ed all' ambizione: in quella ſi condanna la loro iſtituzione e la loro maniera, come contraria al bene della ſocietà: in queſta con iſtorie dubbie, ma portate con maravigliosa franchezza, ſi cerca di abbattere le fondatiſſime iſtorie, che ſervono di baſe alla Religione. Che quelli, che ſi dilettano di leggere sì fatte operette, e ne fanno le lor delizie per la leggiadría, con cui ſogliono eſſer condite, e per li racconti grazioſi, che tratto tratto le abbellano, nè vogliono a patto alcuno leggere quelle, che loro ſi contrappongono, diventino facilmente liberi penſatori ed increduli, ella è coſa naturaliſſima; nè di più ſi ricerca in fatti per avvalo-

Operette contro la Religione, atte ſolo ad ingombrare la mente di pregiudizj.

rare

rare la presunzione e dar luogo alla impaziente mobilità dello spirito di prorompere a giudicare. Quello, che parrebbe incredibile, se non si vedesse tutto dì per isperienza, si è, che questi, cedendo ad impressioni sì incautamente ricevute, credano di spogliarsi de' loro pregiudizj, e non ritengano tanto di lume da potersi accorgere, che tutto l' uso, che fanno della lor libertà di pensare, si è d'incappare e darsi volontariamente in preda ad altri più rei pregiudizj.

Ma dirà taluno per avventura, che non meno di studio è stato posto per lui in cercare di disciorre i dubbj, che gli si sono nell' animo eccitati contro la Religione, di quello, che egli abbia posto in ricercare le difficoltà da' liberi pensatori proposte contro quella; ch' egli ha letto alla stessa maniera pro e contro la Religione, per poter giudicar con conoscenza di causa; ma che le cose recate in favor di essa non gli sono parute di tanto momento, nè hanno avuto tanta forza di muoverlo e persuaderlo, come quelle, che ha trovate scritte contro: non esser però colpa sua, se intorno alla Religione egli si sta nel dubbio e più propenso a rigettarla, che ad abbracciarla.

Tre ragioni, per cui è insussistente l'esame, che dicono gl'increduli d'aver fatto della Religione.

Io non porto alcun dubbio, che molti non fossero veramente nel caso di addurre con tutta sincerità una tale risposta. Con tutto ciò io dico, che quella sorta di applicazione, che dicono di avere messa in opera, per veder di sciogliere i loro dubbj contro la Religione, non è punto bastevole, perchè, volendo essi dirittamente usar la ragione, debbano omai quietarsi e credere prudente e libero di prevenzione quel giudizio, che più contro, che a favor della Religione li muove. E ciò io dico per tre ragioni. La prima si è, che, portando essi l' animo di già preoccupato fortemente da' dubbj contro la Religione, e loro parendo per la prima impressione, che dalla lettura di certi libri hanno ricevuto, esser validissime le ragioni de' liberi pensatori, ed avendole senza il dovuto esame giudicate tali; tanto maggiore attenzione, diligenza ed industria si richiede nello indagar con tutta sollecitudine e posatamente considerare le ragioni opposte, quanto è più l' animo verso l' altra parte per la prima preponde-

Prima ragione. Il difetto d' indifferenza, o preoccupazione troppo gagliarda per le ragioni disfavorevoli alla Religione.

rante

rante impreſſione inclinato . Conviene pure confeſſare , che ogni qualunque giudizio contro la Religione andato dietro a quella prima impreſſione , quale molti la ſogliono ricevere , non può eſſere, che un pregiudizio nato da ſoverchia leggerezza e preſunzione; e queſta preſunzione, che tienſi addentro naſcoſa all' animo, che preſume , tiene ſeco fortemente legato il giudizio da lei proceduto. Altro dunque ci vuole , che il volgere e ſcorrere negligentemente , come ſogliono molti fare, alcuni pochi fogli per vedere, ſe occorre loro di potere in eſſi trovare una netta e preciſa dichiarazione de' loro dubbj; e un grandiſſimo pregiudizio ai precedenti aggiungono , quando, non avvenendo, che, ciò che avvenir non può, che per una sì ſuperficiale ricerca, reſtino ſoddisfatti appieno, concludono, che dunque non ſi riſponde bene alle difficoltà propoſte dagli increduli; che i loro argomenti ſono ſenza riſpoſta, e che tutta la ragione è per loro. Eppure in queſto conſiſte tutto lo ſtudio, che molti ſi gloriano di aver fatto in favor della Religione, e per cui ſi luſingano, che niun luogo ha la prevenzione nel giudizio, che ne portano, e nella profeſſione, che indi fanno di liberi penſatori ed increduli.

Errore nel paragonare l'impreſſione preſente, laſciata da ragioni, che non ſon più preſenti allo ſpirito, colla forza delle ragioni, che attualmente ſi ſtanno eſaminando.

Ed è anche da notar diligentemente un altro errore, che eſſi commettono in queſto loro ſtudio , che pretendono fare delle prove della Religione. Ed è , che , portando a queſto qualunque ſtudio impreſſioni già radicate da qualche tempo , e di cui non hanno più preſenti li fondamenti , giudicano della ſodezza del fondamento non per l' attuale conoſcenza , che ne hanno , ma per la vivacità e la fermezza della perſuaſione, che loro n' è rimaſa nell' animo. Quinci avviene, che, leggendo un qualche tratto per lo più ſtaccato dagli antecedenti e conſeguenti , che contenga una dottrina oppoſta a queſta lor perſuaſione, e poca impreſſione potendo fare nello ſpirito un capo letto così alla sfuggita, toſto concludono, che la dottrina, che in quello ſi contiene, ſia tanto meno fondata , quanto meno ſi ſentono muovere da quella , che dalla contraria impreſſione , che di già portano nell' animo. Nel che , come dico , commettono un grande errore. Conciossiachè , per giudicare tra due opinioni o ſentenze, o dottrine,

trine, conviene aver preſenti nello ſteſſo tempo i fondamenti dell' una e dell' altra, e gli uni con gli altri e uno ad uno confrontare eſattamente; ma non voler paragonar contro la natura delle coſe quantità eterogenee, confrontando i fondamenti di una ſentenza non già co' fondamenti dell' altra, che non ſi hanno preſenti, ma colla vivezza della impreſſione rimaſa nell' animo per ragioni talvolta deboliſſime. Nel che ſi fa luogo ad un grandiſſimo inganno, giudicandoſi malamente, che ſiavi tra la ragione, che ſi ha preſente ſotto l' occhio, e la contraria, che più non è preſente, quello ſteſſo rapporto nella robuſtezza in ſe ſteſſa, che vi ha tra la vivezza della impreſſione, che fa la ragion preſente, e la vivezza della impreſſione tuttavia permanente, laſciata dalla ragione, che altra volta fu preſente. Ed al certo non v' ha uomo, che non ſappia, che la forza delle ragioni conſiderata poſatamente dall' intelletto pure è ſempre la ſteſſa, perchè l' intelletto ciò, che vede, il vede ſempre ad uno ſteſſo modo; laddove la vivezza della impreſſione, dipendendo dall' attuale diſpoſizione dell' animo, la quale è mutabile, è anch' eſſa ſenza regola coſtante, ſoggetta a mutazione.

Trattandoſi adunque d' impreſſioni disfavorevoli alla Religione ricevute per la incauta lettura di quelle operette, che abbiam detto, nel formare le quali non può eſſere a meno, che la leggerezza e la preſunzione non abbiano avuto gran parte; perciocchè l' avidità di leggere sì fatte operette moſtra una gran voglia di ſaper ciò, che n' è della Religione; e che la ſuperficiale cognizione, che da quelle ſi prende, accreſce la naturale preſunzione di poterne giudicare, ed in conſeguenza rende l' uomo ſoverchiamente pronto a giudicarne: egli appare eſſere coſa convenientiſſima, che i liberi penſatori, che in queſto caſo ſi trovano (e non ſon pochi) abbiano un poco per ſoſpette quelle prime loro impreſſioni, e proccurino di richiamare al penſiero i fondamenti di quelle, per riconoſcerli di nuovo, confrontarli ad uno ad uno co' fondamenti contrarj, e giudicar ſanamente e ſenza parzialità, della vera intrinſeca loro fermezza. Che ſe a ciò fare ſi diſporranno, io ſo di certo, che alquanti ſi maraviglieranno di

Eſempi di molti giudizj contro la verità della Religione, che in molti increduli ſono puri pregiudizj.

veder,

veder, che del disprezzo, che portano de' riti esterni della Religione, altro fondamento non hanno mai avuto, che il ridicolo sparsovi sopra da qualche leggiadro Scrittore: Laddove ora la ragion dirà loro, che il ridicolo non prova niente; e che, per giudicare, se que' riti siano dispregevoli, o no, non si dee stare all'apparenza, ma rintracciarne l'origine ed esaminare le cagioni della loro instituzione: si maraviglieranno, che del sospetto, in cui hanno preso la dottrina della Chiesa sul purgatorio, altro fondamento non è stato, se non l'avere letto, o udito da persone, che mostravano di esser bene accorte, che il guadagno, che i Preti cavano dalla credenza del purgatorio, ha dato loro motivo d'introdurla: Laddove dirà la ragione, che il vantaggio, che alcuni si procacciano da un qualunque stabilimento, non prova, che questo stabilimento debba da essi riconoscere la sua origine, ma solo, che lo hanno saputo mettere a profitto; e rintracciando di quella credenza l'origine, vedranno, che già si pregava nel sagrifizio per li morti in un tempo, in cui non può cadere il sospetto, che in ciò avesse parte alcuna l'interesse: Si maraviglieranno, che le tante declamazioni solite farsi tutto dì contro il Celibato ed altre instituzioni della vita Ecclesiastica, non altro fondamento abbiano, se non questo, che quelle non tendono direttamente al bene della società civile: Laddove la ragione mostrerà loro chiaramente questa pretensione, che tutto debba tendere direttamente al bene della società civile, essere fondata su di un falso supposto, che all'uomo non sia proposto altro fine per regola delle sue azioni, che il bene della società. Il che quanto sia lontano dal vero, il potranno riconoscere facilmente per questo solo, che la società civile essendo, come essi contendono, di umana instituzione, ne seguirebbe, che prima di questa instituzione non vi potea esser regola, che dirigesse le azioni della vita umana; la qual regola pure si richiedea, perchè facessero il disegno di formare la società; e dalla quale nasce la fermezza delle società stabilite, e la obbligazione di posporre il proprio comodo al vantaggio di esse. Laonde, essendo necessario di riconoscere una regola della vita umana, precedente per natura lo stabilimento della società civile, in virtù della qua-

le si è fatta ed è buona questa società, niente osta, che in virtù di quella medesima regola altre cose siano buone, senza che direttamente siano per se stesse indiritte al bene di essa società.

Altro esempio di prevenzione, in cui si vede, come i pregiudizj degli uomini celebri facilmente si comunicano agli altri.

Milord Bolinbroke.

Finalmente, rispetto alla fermezza de' monumenti, che servono di base alla credenza della Religione, porterò un esempio, per cui potranno i liberi pensatori chiaramente ravvisare, di quante prevenzioni sono il più delle volte ingombrati que' giudizj loro, che in apparenza sembrano più considerati. Il prenderò questo esempio da un' opera grandemente celebrata di un Autore di chiarissimo nome, illustre per gli alti impieghi da lui sostenuti con maravigliosa lode di prudenza, e per gl' importanti maneggi di politica recati a glorioso fine, e più illustre ancora per l'onorato ozio, in cui, abbandonato il teatro del mondo, ritiratosi, tutto attese agli studj, frutto de' quali si fu l' opera istorica, di cui parlo, pubblicata immediatamente dopo la morte dell' Autore arrivata pochi anni sono. Appena tradotta fu essa in lingua franzese e divulgata, che intesi da un uomo pratico del mondo e delle scienze, che in quella si davano nuovi e gagliardi assalti all' autenticità de' libri di Mosè, mostrando temere, siccome uomo di Religione, la rea impressione, che potea fare negli animi del pubblico. Mi posi a leggerla con ansietà, stimando per la riputazione dell' Autore di dovere in essa incontrare qualche cosa, se non tanto tremenda, come si dicea, almeno tale, che avesse aria di novità: ma mi venne fatto di vedere in quell'opera ciò, che avea osservato già più fiate in altre opere de' liberi pensatori magnificate ed esaltate al sommo. Nulla vi era di nuovo in questo proposito. Vidi portarsi contro Mosè que' medesimi argomenti, che già sono tanto antichi, e che si leggono distesi negli interpreti più noti, e disciolti da essi. Solo l' Autore gli propone senza avvertire i leggitori, che quegli argomenti furono già molte volte messi in campo e ribattuti. Ed al certo di alcuni almeno, per parlar modestamente, si può con franchezza asserire, che loro è stato compitamente risposto. Che giudizio vogliono dunque i liberi pensatori, che si faccia del silenzio dell' Autore? O egli avea vedute quelle risposte, e le ha dissimulate ad arte: o non le ha

vedute del tutto; o le ha lette con impressione troppo contraria per poterne sentire la forza, ed ha creduto non doverne far menzione. Sarebbe il primo capo argomento di mala fede, la quale non gli si dee forse imputare: il secondo, argomento di troppo biasimevole trascuranza. Rimane dunque il terzo, argomento certissimo delle prevenzioni de' liberi pensatori. Nè di queste prevenzioni men chiaro indizio si scorge nell'impegno, con cui l'Autore si prende a sostenere contro l'epoche fissate da Mosè le antichità Cinesi. Mentre, non potendo dissimulare, che l'epoche Cinesi, le quali si vogliono contrapporre all'epoche di Mosè, sono appoggiate a certi calcoli di ecclissi soggetti a grandissima difficoltà, vuole ciò non ostante, che loro si presti fede, *che che ne dica Wisthon e Cassini*. Basterà dunque questo comandamento dell'Autore, perchè io assoluto venga da ogni taccia di prevenzione, volendo credere piuttosto a un semplice detto di lui, che mai non fu Astronomo, che lasciarmi condurre dalle ragioni, se non dimostrative, al certo grandemente probabili di un Wisthon e di un Cassini?

Seconda ragione, il difetto di metodo.

Oltre questa prima ragione, che hanno la maggior parte di questi liberi pensatori, di aver per sospetto quanto hanno adoperato per chiarire i loro dubbj, per questo motivo appunto, che non hanno portato a questo studio un animo disappassionato e libero dalle impressioni già ricevute contro la Religione, vi ha un'altra ragione, per cui, supponendo, ciò che pure è malagevole a doversi supporre, una piena indifferenza, con tutto ciò debbono ancora dubitarne meritamente. E questa si è il difetto del metodo, che necessariamente si richiede in una tale ricerca; difetto, che procede anch'esso da quella presunzione, che abbiam detto, e dalla leggerezza, che le va dietro compagna indivisibile; le quali troppo vogliose sono e pronte per poter comportare la lenta e stentata esattezza di una conveniente metodica investigazione. Il difetto del metodo consiste in generale in non cominciare dallo studio de' principj della Religione, per quinci procedere gradatamente a' conseguenti; ed in correre subito col pensiero alle difficoltà, che vertono intorno a' conseguenti, e volerne tro-

vare la soluzione indipendentemente da' principj; la qual soluzione, veduti i principj, si farebbe incontro per se stessa, oppure si vedrebbe non esser necessaria. Così se alcuno, prima di studiare attentamente tutte le proposizioni di Euclide fino alla sestadecima del terzo libro, pretendesse volersi chiarire de' dubbj eccitati e disputati con calore tra il Clavio ed il Peletario, ed in seguito dal Vallis e da altri; e volesse di primo lancio entrare in quella disputa, poco giudizioso si dimostrerebbe; nè potendo chiarirsi delle difficoltà, che sentisse eccitarsi in lui dall' enunciato stesso del Teorema; se da ciò concludesse, che il Teorema nè può esser dimostrato, nè vero, si farebbe senza dubbio compatire: Laddove, cominciando a studiare la geometría, come si dee, arrivato che fosse a quella proposizione e alle difficoltà, che per quella si muovono, verrebbe a capacitarsi di una qualunque soluzione; o, ciò non avvenendo, vedrebbe chiaramente, che non è una tale soluzione necessaria, perchè il Teorema sia in se vero e dimostrato. E così nello studio della Religione procede inconvenientemente assai chiunque cerca, che gli si dimostri o la possibilità di un mistero con tanta chiarezza, con quanta si cerca da un Geometra, che dimostri la possibilità di una figura data, o il perchè di una legge positiva, o la precisa necessità di adoperare un rito piuttosto, che un altro: perchè l'uomo è bensì obbligato di conoscere la vera Religione; e questo può egli fare per via d'un metodico esame de' caratteri, che le convengono e la rendono certamente credibile: ma non è l'uomo obbligato di sapere e d'investigare il perchè ed il come di tutte le cose, che la Religione gli insegna. Nè punto è necessaria una tale cognizione a chi sa, che la Religione non può errare ne' suoi ammaestramenti. E di questo si ha l'uomo da render certo non col cercare il perchè ed il come delle cose insegnate; ma coll'investigare unicamente i fondamenti, su cui s'appoggia l'autorità della Religione: nella stessa guisa, che il Cittadino, senza poter mai capire la ragione di una qualche legge del suo Principe, da lui conosciuto Principe savissimo e giustissimo, non tralascia di farsi certo per altra via più sicura esser quella veramente

Regola, che ha da tener lo spirito nell'esame, che imprende a far della Religione.

ramente legge del Principe, e l'osserva di buon grado, nè stima, che l'ignoranza, in cui è della ragion di essa, debba diminuire in conto alcuno il rispetto e l'ubbidienza, che le si dee.

Tre sorte di abbagliamenti, che nascono dal difetto di metodo.

E comecchè questo difetto di congruente metodo faccia luogo a molte diverse maniere di stravolti giudizj, che non occorre tutte raccontare, essendo le medesime, che si sogliono distinguere da' Loici; rispetto però alla Religione in particolare, si possono ridurre a tre capi principali, onde risultano innumerabili errori. E quelli sono, il giudicare assurdo ciò, che si scorge grandemente oscuro; il giudicare incerto in se stesso ciò, di cui si vedono continuare le dispute tra gli uomini dotti; il non avvertire le dissomiglianze delle cose simili, nè le somiglianze delle dissimili. Dal primo Capo è proceduta quella burlevole professione di fede oculare, per cui ha creduto il Collins, volgendo in ridicolo i Misterj creduti nella Religion Cattolica, palesarne appieno l'assurdità; quasi che fossero una stessa cosa la oscurità e la ripugnanza: Dove per l'opposto, come già è stato avvertito, la oscurità nasce dal mancamento delle idee determinate, e la ripugnanza chiaramente conosciuta suppone idee determinate, la opposizione delle quali risalti agli occhi. Sicchè, ove è oscurità, sembra, che manchi argomento per poter concludere la ripugnanza, ben lungi che si debba l'una confondere coll' altra.

Esempio della prima sorta nella burlesca professìon di fede oculare del Collins.

Altra prevenzione degl' increduli cagionata dalle dispute interminabili tra uomini dotti nel fatto della Religione.

Sull' altro Capo è fondato quel discorso pur troppo comune, che vanno alcuni facendo tra loro medesimi: A che serve lo studiar la Religione? quando l'avrò studiata, non arriverò a saperne più di quello, che ne hanno saputo i più valenti uomini, che non mai hanno cessato di disputarne. Ha scritto il Bossuet: ha contraddetto il Basnage, due ingegni rari: nè l'uno ha potuto convincere l'altro. A che tanta fatica per un esito sì incerto? Questo discorso tutto al più concluderebbe, ove si trattasse di dispute, nelle quali niuna parte avesse la passione e l'impegno: ma non così nelle dispute della Religione, che sì per le ragioni, che abbiamo detto sopra, e sì per altre, che si tacciono, sono attissime ad eccitare

citare gli affetti di chi disputa. L'eternità delle dispute intorno agli articoli della Religione non prova, che non si possa in quelle riconoscere il vero da chi scevro di passione e d'impegno il cerca sinceramente.

Carattere della passione e dell' impegno. Argomento preso da esso, che dimostra la verità della Cattolica Religione.

Anzi, tale essendo la natura della passione e dell'impegno, che non può durare lungamente sul medesimo soggetto, e per conseguenza su di un medesimo articolo di Religione, ma si vede, che col rivolgersi del tempo si rivolge la passione e l'impegno degli uomini ad altri ed altri oggetti, per le varie mutabili circostanze delle persone, degli affari, che interessano, degli accidenti, che occorrono; da questo principio filosofico e sicurissimo si può cavare un accertato carattere, per cui riandando colla memoria le molte passate controversie disputate fra le diverse Religioni, riconoscere si possa chiaramente, qual Religione sia stata condotta dalla passione e dall'impegno, e quale siasi sostenuta per la stabilità e fermezza delle cose da lei professate. Imperocchè, se v'ha una Religione, la quale dal suo nascimento abbia avuto un certo numero di articoli fissi e determinati, del qual numero consti certamente, e si veda in una serie di molti secoli muoversi contro ciascuno di questi articoli una guerra impegnatissima; talchè, finita la guerra contro uno, si veda subito rivolta la tempesta contro di un altro, e così successivamente: E se per altra parte si osserverà, che nella Religione, la quale ha sostenute tante e sì aspre battaglie l'una dopo l'altra, siasi mantenuto quel numero fisso e costante di articoli da lei tenuti dal suo nascimento, mentre si vedono svaniti l'un dopo l'altro i partiti, o sia le Religioni, che si sono avventate contro; dalla natura, che abbiam detto sopra, della passione e dell'impegno, che, su di un qualunque soggetto venendo ad eccitarsi, arde per alcun tempo e poi si spegne, e ad altro soggetto passa e s'appiglia, spegnendosi e rinnovandosi continuamente, sarà forza concludere, che dalla passione e dall'impegno sono state condotte, e secondo le varie occorrenze, eccitate, spente e rinnovate quelle guerre, che si sono l'una dopo l'altra succedute contro uno e poi contro un altro di quegli articoli: Laddove in quella Religione,

gione, che gli ha sempre mantenuti fissi e costanti, non può ravvisarsi vestigio alcuno del torbido, incostante, mutabile genio della passione e dell'impegno. Per la qual cosa con grandissima ragione dovrassi credere ancora, che, rispetto agli altri articoli, che questa Religione professa oggidì, e de' quali, (per dare agli avversarj tutto ciò, che vogliono) non si potrebbe così chiaramente dimostrare, che gli avesse già tenuti dal suo principio, ed ora le sono contesi, ritiene essa nel difendergli allo stesso modo, che ha difeso gli altri, lo stesso spirito e lo stesso carattere alieno affatto dagli incerti movimenti della passione e dell'impegno.

Abbagliamenti che nascono dal terzo capo d' inconsideratezza nel ragionare.

Dal terzo Capo insorti sono innumerabili errori e stravolti giudizj contro la Religione, i quali è d' uopo dichiarare con alquanti esempli, perchè colla esperimentale osservazione appajano i grandissimi ed assurdissimi pregiudizj, ne'quali per difetto di raziocinio si lasciano trasportare ed involgere i liberi pensatori.

Raziocinio apparente, ma insussistente d'un Ateo contro la provvidenza. Pens. 15.

Recherò per primo esempio il ragionamento di un Ateo ne' pensieri filosofici „ 1. L'eternità del mondo non è più in„ comoda di quello, che sia l' eternità di uno spirito. 2.
„ Benchè non si capisca, come il moto ha potuto produrre
„ l' Universo, egli è ridicolo il voler levar via questa diffi„ coltà coll' esistenza di un Ente, che non si capisce meglio.
„ 3. Se le maraviglie del mondo fisico accennano e disvelano
„ una intelligenza, i disordini dell' ordine morale annientano
„ la provvidenza. Se tutto è opera di Dio, tutto dee essere
„ il meglio, ch' è possibile: il contrario sarebbe in Dio im„ potenza, o cattivo genio „ Dimanda in seguito l'Ateo con arditezza la risposta a queste obbiezioni, e si suppone, che altro non gli si risponde, se non ch' Egli è un empio, e che non negherebbe l' esistenza di Dio, se niente avesse da temerne. E si conclude finalmente col motto messo da Luciano in bocca a Menippo. Tu prendi, o Giove, il fulmine, in vece di rispondere, hai dunque torto.

Ma benchè non sia ancora questo il luogo di rispondere direttamente a queste obbiezioni, fia bene osservare in poche parole, che altro fondamento non hanno, se non questo, che

non

Non è lo ſteſſo ſupporre l' eternità nel mondo, o ſupporla in Dio.

non s' attende alla diſparità delle coſe ſoltanto in apparenza ſomiglievoli. 1. Pare a prima viſta una coſa medeſima il ſupporre l' eternità nel mondo, o ſupporla nello ſpirito creatore del mondo. Ma vi ha queſta diſſomiglianza. L' eternità ſuppoſta nel mondo è con ſucceſſione: ſenza ſucceſſione l' eternità di Dio. Ora è dimoſtrabile, che una eternità con ſucceſſione implica contraddizione. Dunque, ſe ha da eſiſtere qualche coſa ab eterno, come è neceſſario, queſta eternità debbe eſſere in un Ente, in cui per ragione degli altri ſuoi attributi ſia l' eternità ſenza ſucceſſione; il che determina maraviglioſamente l' eſiſtenza di Dio.

Il non poterſi capire la natura di Dio, o la formazione del mõdo ſenza Dio, deriva da cagioni eſſenzialmente oppoſte.

2. Da queſto naſce per corollario, che non ſi capiſce, come il moto abbia potuto generare l' Univerſo; perchè non ſi può capire ciò, che implica contraddizione. Iddio non ſi capiſce, quale ſia, perchè non ſi può comprendere perfettamente l' infinito; contuttochè la ragione poſſa chiaramente capire la neceſſaria eſiſtenza di eſſo. Il non capire non è dunque lo ſteſſo nell' uno e nell' altro caſo.

I diſordini, che appajono nel mondo, niente poſſono provare contro la providenza.

3. Dalla ordinata ſtruttura d' una macchina ſi conclude dirittamente l' intelligenza nell' artefice: ma dalla irregolarità, che appare in eſſa, non ſi può concludere difetto d' ordine e d' intelligenza, ſe non nel caſo, che ſi ſappia l' uſo di una qualunque parte, e 'l rapporto, che ha con tutte le altre e con tutti gli effetti, che ha da fare la macchina per corriſpondere al fine dell' artefice. A quanti avviene nel moſtrarſi, che ſi fa loro di una macchina, di giudicare, che non ſervono quelle parti, di cui eſſi non iſcorgono l' uſo; dal che concludono ciò, che, ſtante la loro ignoranza, dee loro parere, che vi ha irregolarità nella macchina. Sopra il che fondo queſto Teorema, che baſta per chiudere la bocca all' Ateo.

Teorema importante a queſto propoſito.

Ogni qualvolta in una ſtruttura, comecchè ordinatiſſima, non s' intende il rapporto di una parte a tutte l' altre parti, nè ſi comprende la totalità degli effetti, a cui è ordinata la ſtruttura; dee per neceſſità in eſſa comparire una qualche irregolarità; ſebbene queſta non vi ſia realmente, ma in apparenza; perchè non ſi conoſce il termine, a cui riportandoſi

dosi ciò, che appare irregolare, si ritroverebbe essere in una perfetta regolarità.

Secondo esempio: premura degli increduli di deprimersi alla condizione delle bestie.

Prenderò il secondo esempio da que' caratteri di somiglianza, che con tanto di zelo e di compiacenza vanno i liberi pensatori rintracciando tra l'uomo e le bestie. Famose sono le sentenze di Montaigne su questo punto. L'istesso Locke non ha dubitato d'affermare, che nell'essenza reale, e quanto alle facoltà intellettuali tal uomo è realmente inferiore a tale bestia: ed a questo proposito non dubita di proporre, come cosa non indegna di fede, l'istoria del Pappagallo ragionevole; su di che all'Autore stesso dell'istoria naturale dell'anima e *dell'uomo macchina*, è toccato di doverlo accusare di semplicità. Eppure se tanti e tanti ascoltiamo, Locke è un savio, che tutto pesa; tutto bilancia colla più esatta circospezione; che afferma ciò, che si sa; dubita ove sia da dubitarsi, ed in ogni quistione mette la dovuta proporzione tra la fermezza del giudizio e la probabilità dell'argomento. All'incontro Malebranchio nel riportare l'istoria del fanciullo nato colle membra rotte nelle parti, in cui nel supplizio della ruota si rompono a' malfattori, è un Visionario ed un Entusiasta. Per altro il racconto di Malebranchio, oltrecchè è assai bene attestato, non ha niente d'incredibile sì verso di se e sì rispetto alla cagione, a cui viene da esso lui riferito: Laddove il grazioso racconto fatto da Locke del Pappagallo ragionevole, considerato in tutte le sue circostanze, appresenta un prodigio assai maggiore, che non sarebbe il dire, che un Asino volasse. Io qui non debbo entrare a discutere tutte le chimere, che si fingono i liberi pensatori per giugnere a quella da loro tanto bramata fratellanza colle talpe e coi topi: mi basterà solo accennare alcuni caratteri decisivi di dissomiglianza, onde apparisca, quanto facilmente s'ingannino, per non voler osservare *similium dissimilitudines*.

Caratteri decisivi che distinguono l'intelligenza dell'uomo dall'istinto de' bruti.

Primo. I bruti con tutta la loro accortezza e sagacità niuno indizio hanno mai dato di conoscere le verità astratte, su cui si fondano le arti e le scienze; e perciò Locke stesso è obbligato di negar loro la facoltà di formare idee astratte per indi comporne proposizioni universali. Operano i bruti

per istinto naturale, e però uniforme in tutti quelli d'una medesima specie, quanto si appartiene alla conservazion della vita: provvedono le Api il mele, che ha da servir loro di nutrimento, ed in ciò tutte operano uniformemente. Il miccio assai più spiritoso, dopo che si è satollato, strascina, disperde, guasta i frutti, che gli avanzano, come se mai più dovesse aver fame. Si mette innanzi l' artifizioso modo di fabbricare de' Castori; nè si tralascia di far osservare, siccome, oltre la porta d' ingresso nella lor casa, fanno accortamente un altro buco, per cui scappar possano sott' acqua, quando vengano assaliti da' Cacciatori. Il mirabile in ciò si è, che i Castori, prima di aver provate le ingiurie di questi, tanto abbiano di provvidenza, che prendano un compenso contro un male, che non hanno mai esperimentato, e che soltanto a forza d' ingegno hanno potuto e dovuto prevedere; e che per altra parte, dopo che han provato replicatamente la furbería del Cacciatore, il quale comincia a turare il buco internamente praticato, prima di affacciarsi alla porta, i Castori con tanto d' ingegno, e ammaestrati da quella sperienza non abbiano ancora saputo immaginare la necessità di un terzo buco per iscappare all' occasione. Vedano pertanto gl' increduli, se può attribuirsi a un discorso ragionato il compenso, che prende il Castoro contro un pericolo da lui non provato ancora; quando la replicata esperienza non ha forza d'insegnargli a prendere un altro compenso del tutto simile. E quelli, che tanto si ridono, e forse con ragione, delle idee innate di Cartesio, vedano, se, volendo sostenere, che i bruti operano per via di discorso, e non d' istinto meccanico, non sono obbligati di riconoscere queste idee innate ne' bruti; mentre il Castoro fabbrica la sua casa, traendo dall' idea d' un pericolo non ancor veduto la maniera di ripararlo, senza potere dall' attual vista di esso trarre una simile maniera di compenso: ed il ragno, non avendo ancora veduto il moscherino, fa pure la sua tela conforme al bisogno, che ha di prenderlo, come se avesse agiatamente considerata la struttura delle sue ali, la grandezza e la forza del suo corpo, la sua maniera di volare; e sapesse, che ha occhi, e che è neces-

necessario, che la tela sia disposta talmente, che si renda, quanto più si può, diafana, perchè il moscherino, non veggendola, v' incappi più facilmente. I bruti niuno hanno di que' bisogni tanto variati, che l' immaginazione, l' orrevolezza, il decoro, la curiosità, la voglia di sapere rendono comuni, e pressochè necessarj all' uomo, e portano il carattere di una intelligenza, che riflette, combina, ragiona i risultati di molte idee astratte, cavate, se si vuole, dalla sensazione. Dunque l' uniformità del procedimento in una stessa spezie; la limitazione di quel procedimento a'puri bisogni del corpo; l' incapacità di dedurre in virtù dell' esperienza compensi simili a quelli, che sono originariamente suggeriti dall' istinto; il difetto d' intelligenza, difetto assoluto circa ogni qualunque siasi verità di specolazione; il difetto del gusto circa l'ordine, il bello e la convenienza delle cose, sono caratteri, che dividono essenzialmente tutte le spezie de' bruti dall' uomo, e mostrano, che, qualunque siasi l' anima de' bruti (del che non accade qui di ragionare) pure egli è certo, che dall'istinto del più perfetto animale per procedere all'intelligenza, che regge l' uomo, è d'uopo saltare subito da un genere in un altro, e però trapassare una distanza infinita.

Secondo. Mettono in campo e gli Elefanti, che imparano la lezione del ballo, ed i curiosi giuochi, che i Cerretani fan fare a' cani e ad altri animali: E con questo vogliono mostrare, che sono le bestie capaci d'addottrinamento, e che però debbono avere intendimento e discorso. Ma, per convincermi della verità di questa conclusione, vorrei vedere le bestie muoversi da se a fare gli artifiziosi giuochi, che loro s' insegnano dagli uomini; o vorrei almeno, che qualche cosa imparassero volonterosamente le une dall'altre; in somma, che tutta la loro scienza non si producesse dall' uomo, o loro non s' insinuasse a forza di bastonate. Nel vedere una bestia disciplinata dall' uomo, vedo gli effetti dell'arte e dell'industria umana: questo è certo. Qual parte v'abbia l'intelligenza della bestia, questo è incerto. Per assicurarsi, che all' addottrinamento dell' animale concorra il suo intendimento, e che non sia un puro effetto della flessibilità de' suoi organi, sarebbe necessario di vedere

Le operazioni delle bestie disciplinate dall' uomo niente provano.

dere qualche coſa in queſto genere operata per naturale talento. Anzi pare, che, ſe all'ammaeſtramento, che ricevono, concorreſſe il proprio loro intendimento, ed intendeſſero ciò, che ſi fanno, ed il perchè, e però aveſſero le naturali facoltà, onde dipende la diſciplina; pare, dico, che queſte facoltà non rimarrebbono per ſempre ozioſe e ſepolte. E ſarebbe già ſenza dubbio avvenuto, che qualche orſo, per eſempio, un po' più degli altri ſpiritoſo e ſvegliato ſi ſarebbe ingegnato di fare i ſuoi paſſi con qualche più d'eleganza, e che imitato poſcia dagli altri, avrebbe dato principio a qualche arte nuova, parto del proprio talento dell'individuo, e non comune per via d'iſtinto a tutta la ſpezie. Che queſto è proprio carattere d'una intelligenza finita, che diſcorre e combina, il ſapere ideare qualche coſa di proprio, comunicarlo altrui per mezzo di qualche ſegno, e così diverſificare, o variare all'infinito le impreſſioni della natura.

Indicazione d'un progreſſo dimoſtrativo in favor della provvidenza, fondato ſulla neceſſità della ſocietà per la conſervazione dell'umana ſpezie.

Terzo. L'autore del libretto intitolato *l'uomo macchina*, volendo moſtrare, che naturalmente le beſtie ſono ſuperiori all'uomo, adduce per prova, che tra gli animali l'uomo ſolo appena nato ſi rimarrebbe affogato e perirebbe in un ruſcelletto di latte, ſenza ſaperſi ajutare. Oh queſto io il concedo volentieri all'Autore. Ma parmi, che potrebbe da queſto un Filoſofo per naturale e diritto raziocinio dedurre grandi conſeguenze in favor dell'eccellenza dell'uomo ſopra gli altri animali, e della ſteſſa eſiſtenza e provvidenza di Dio. Ecco in breve il progreſſo, che ſembrami, che ſi potrebbe in ciò tenere. Dal fatto recato dall'Autore conſta, che ſenza l'ajuto della ſocietà non potrebbe l'umana ſpezie conſervarſi; poichè l'uomo appena nato dovrebbe per neceſſità perire, ſe non veniſſe dagli altri ajutato: e ſi ſa, quanta varietà di coſe ſi richieda indiſpenſabilmente per mantenere un bambino in vita. E qui parlo non della ſocietà civile, ma di quella naturale ſocietà, di cui già diſſe il Romano Camillo al pedagogo de' Faliſci: *Nobis cum Phaliſcis, quæ pacto fit humano, ſocietas non eſt; Quam ingeneravit natura, utriſque eſt, eritque*. Per altra parte egli è certo, che la natura, prodotto avendo la ſpezie umana, non meno intende la conſervazione di eſſa, che quella

Tit. Liv. lib. 5.

di

di tutte le altre cose da lei prodotte. Dunque la natura intende il mezzo unico ed assolutamente necessario per cotesta conservazione dell'uman genere, cioè la società, senza cui non potrebbe durare il genere umano. Ma questa società si forma e si esercita per via di operazioni, le quali non procedono immediatamente dall'impressione degli oggetti sensibili, esistenti nella natura, ma bensì da quei riflessi e da quelle combinazioni di molte idee astratte, che servono agli uomini per formare i loro giudizj pratici, in seguito de' quali si determinano ad operare; le quali idee astratte ed universali non esistono al certo nella natura. Dunque la società, che è come il risultato di sì fatte idee astratte ed universali, non può esser determinata, nè cader sotto l'intenzione di una cieca natura, la quale a guisa d'Entelechía, o forma plastica, o altra qualunque siasi simile chimera, non può determinare il corso e l'ordine delle cose, se non per via della mutua e reciproca impressione, che tutte le cose ricevono le une dalle altre in virtù delle qualità realmente in esse esistenti, e per cui sono determinate ad una costante serie d'operazioni. Laonde le idee astratte, che determinano le operazioni della società, non esistendo realmente nella natura, neppure servir possono ad una cieca Entelechía, o forma plastica di mezzo per collegare la serie delle cose e de' loro movimenti e delle loro operazioni, le quali, in quanto sono soggette a questa cieca natura, sono determinate per la reciproca impressione, che risulta dalle qualità in essa realmente esistenti. E' dunque necessario, che quella natura, la quale ha destinata la società per mezzo della conservazione del genere umano, porti la sua intenzione sopra quelle idee astratte, che servono di fondamento alla società, senza di che non avrebbe potuto ordinar l'una alla conservazione dell'altro: ma non può l'intenzione portarsi alle idee astratte ed universali, se non per via d'intelligenza; essendochè tutto ciò, che sono coteste idee, il sono nel genere puramente intelligibile: dunque la natura, che intende la conservazione dell'uman genere, è una natura intelligente (f).

(f)

(f) Per rendere l'argomento più universale, dirò così: le operazioni dell' uomo sono collegate col rimanente de' movimenti e cangiamenti, che accadono nell' universo. Questa proposizione vien tenuta in luogo di assioma dagli Atei, che vogliono, che il Mondo sia una serie di nature e di operazioni, determinata ad essere tale per una assoluta intrinseca necessità. Ma questa serie non può essere per intrinseca necessità determinata ad esser tale, se non in quanto tutte le nature componenti l'universo fanno l'une sulle altre una determinata impressione per mezzo delle qualità e potenze loro; dalle quali impressioni hanno da risultare certe determinate operazioni, movimenti e cangiamenti, e non altri. Ora la natura universale introdotta dagli Atei, qual cieco universale e fatale principio delle mutazioni, non è altro, che questo collegamento di tutte le nature corporee, e come l' influenza, che risulta dalle reciproche impressioni di ciascuna su di tutte e di tutte su ciascheduna. Dunque sotto l' ordine di questa universale natura non possono essere comprese altre operazioni, se non quelle, che sono determinate per la reciproca impressione delle nature corporee le une sulle altre in virtù delle qualità, o potenze realmente in loro esistenti. Ma le operazioni dell'uomo sono determinate non già unicamente per l'appetito mosso dall' impressione degli oggetti sensibili, ma bene spesso contro l' inclinazione dell'appetito, per li riflessi, che fa l' uomo sulle conseguenze dell' operazione. Talchè l' operazione è il risultato di un discorso fondato sulla considerazione non degli oggetti presenti e singolari, ma d' idee astratte ed universali. Ciò supposto, si può affermare, che le idee astratte ed universali sono un principio determinante, rispetto alle operazioni dell' uomo. Ma in qualunque maniera si formino coteste idee, e sia, comunque si voglia, corporea la natura della intelligenza, che apprende l' idee astratte ed universali, egli è certo, che una idea astratta ed universale, o, per meglio dire, ciò, che è rappresentato allo spirito per una tale idea, non ha esistenza reale; poichè non esistono, se non le cose singolari; non è pertanto una qualità, o virtù inerente a qualsivoglia natura corporea, capace di fare una corporale impressione per via d' impulso, d' attrazione, o d' altra qualunque corporea mozione. Laonde le idee universali ciò, che sono e fanno, il sono ed il fanno in uno stato di pura intelligibilità. Dunque, se l' uomo si muove ad operare per le idee universali, il principio di una tale mozione non è in alcuna virtù, o qualità, che esista nella serie delle nature corporali, ed agisca per via di corporale impressione; ma le operazioni dell' uomo non possono esser soggette al corso della naturale necessità, nè collegate col rimanente delle mutazioni dell' universo, se non in quanto siano in tutto determinate per la reciproca impressione delle nature corporee, come si è detto sopra, di tutte su di ciascheduna, e di ciascheduna su tutte. Dunque, essendovi un principio determinante delle umane operazioni, il qual principio è fuori della serie degli agenti corporali, delle loro virtù e qualità, siccome quello, che muove intelligibilmente, nè può imprimere una mozione corporea all' intelligenza, benchè supposta corporea, bisogna confessare, che le operazioni dell'uomo non sono determinate per quella naturale ed universal legge di necessità, che risulta dalle reciproche impressioni di tutte le nature corporali su di ciascheduna, e di ciascuna su di tutte in virtù delle qualità, o potenze loro fisiche; dalle quali reciproche impressioni sorga l' universale serie de' movimenti e cangiamenti dell' universo. Talchè in questa serie non possono essere comprese le operazioni dell' uomo, siccome quelle, che vengono determinate per un principio, che non è in quella serie d' impressioni. Laonde, se sono collegate col rimanente de' cangiamenti dell' universo, ciò non può accadere in virtù della necessità introdotta dagli Atei, la quale non può abbracciare, se non quelle impressioni, che abbiamo detto; ma per la disposizione di un principio superiore, che possa connettere i risultati delle idee astratte ed universali co' risultati delle impressioni fatte per le potenze e qualità fisiche. Ma per questo si richiede un principio intelligente;

perchè

perchè altro principio, se non che una intelligenza, non può abbracciare le idee universali ed astratte, le quali niente sono fuor dello stato dell'intelligibilità. Dunque ec.

Pens. 62.
Terzo esempio. Risposta ad un nuovo Sofisma in favor del naturalismo.

Per terzo esempio risponderò ad un nuovo artifizioso sofisma dell'autore de' pensieri filosofici, il quale rivolge in favor del naturalismo il celebre argomento di Cicerone per provare la superiorità de' Romani nel valore sopra tutte l'altre nazioni. Interrogate, dice Cicerone, i Galli, i Parti, gli Africani, quale stimino esser dopo loro il popolo più bellicoso; e vedrete, che il Gallo, il Parto, l'Africano si accorderanno in questo, che ciascuno arrogatosi il primo luogo per se, tutti unanimamente concederanno il secondo a' Romani: dal che conclude Cicerone, che quel popolo è per consentimento unanime il più valoroso di tutti, a cui ciascun altro popolo, tolto il giudizio favorevole verso di se stesso, concede la preferenza sopra tutti gli altri. Nella stessa guisa pare al nostro Autore, che debbasi argomentare in favor del naturalismo. Interrogate, dice Egli, il Cinese, qual Religione sarebbe la migliore, se non fosse la vostra? Ed egli vi risponderà, il naturalismo. Domandate al Musulmano; ed ei vi dirà parimente, il naturalismo. Interrogate il Cristiano; dirà, il Giudaismo: Ma richiesto il Giudeo, risponderà, il naturalismo. Dal che insinua l'autore, che abbia ragione il Deista di concludere, che il suo naturalismo per unanime consenso sia da preferirsi a tutte l'altre Religioni. Ma egli è pure abbagliato quel Deista, se non iscorge la differenza insigne, che passa tra il suo argomento e quello di Cicerone. Il valore è una qualità suscettibile di più e di meno; onde non ripugna, che molti popoli abbiano questa vera qualità del valore, benchè in grado differente. E però da questo, che un popolo si supponga più valoroso di tutti gli altri, non segue, che gli altri non possano anche essere veramente valorosi, sebbene in grado inferiore: perciò meritamente conclude Cicerone, che quel popolo debbe a buona equità essere riputato il più valoroso, a cui ciascun altro popolo, arrogatosi il primato per se stesso, concede la preminenza sopra gli altri tutti. Ma la Religione non è nelle

diverse

diverse sette una vera e medesima Religione colla sola differenza di un poco più, o meno di bontà, siccome il valore è uno stesso e vero valore disugualmente partecipato da più nazioni. La Religione non può essere, che una sola vera; e però il Cinese, il Musulmano, il Giudeo, persuaso per errore della verità della sua Religione crede non meno, che il Cristiano, tutte le altre ugualmente false, e non un poco più, o un poco meno vere. Solo può aver le une in maggior abbominio, che le altre, per cagione de' maggiori errori, onde le crede macchiate. Quindi è, che, se darà la preferenza al naturalismo sopra le altre Religioni, ciò egli farà, non perchè stimi, che la vera Religione si ritrovi in alcun modo nel naturalismo; ma perchè stimerà il naturalismo lo stato, in cui, non essendo l'animo ingombrato degli errori particolari alle altre Religioni, ha meno di ostacolo per condursi alla vera. Sebbene, se il Naturalista tenesse per certo dogma del suo Deismo la falsità di una qualunque rivelazione, questo errore renderebbe agli occhi di tutti il suo naturalismo più pernicioso e detestabile di qualunque altra falsa Religione; poichè tutte concorrono nel riconoscere la necessità di una rivelazione. A questo si può aggiugnere, che il Naturalismo non è, nè può essere in alcun conto una Religione, non che la vera. Oltre a ciò suppone il Deista in questo argomento molte cose, che non so, come le proverebbe, se gli venissero negate. Suppone, che il Cinese conceda, che dopo la sua, la miglior Religione sia il naturalismo; ma questo non prova. Lo stesso suppone del Musulmano e del Giudeo, ma contro ogni verisimiglianza. Imperocchè il Musulmano riconosce per veri Profeti e Mosè e Gesù Cristo; il che dovrebbe inclinarlo al Giudaismo, anzichè al naturalismo. Il Giudeo vede il Dio d'Abramo, adorato dal Cristiano e dal Musulmano; vede le sue scritture in mano de' Cristiani; molti de' suoi riti praticati da' Musulmani. Per qual ragione dovrebbe Egli dunque subito correre al naturalismo? E' chiaro pertanto, che è proceduto questo Sofisma del nostro Autore dal non avere osservato *similium dissimilitudines*.

La

La imparzialità, che si vantano gli increduli di avere usata nell' esame, che dicono aver fatto de' fondamenti della Religione, mi somministra la terza efficacissima ragione, per la quale essi debbono averlo per sospetto. Dicono di non aver cercate le notizie contrarie alla Religione con più sollecitudine, che le favorevoli; e per questo sembra loro non potersi desiderare maggiore equità nel giudizio, che ne hanno formato, avendo essi al giudizio fatto precedere uno studio pari per l' una parte e per l' altra. Anzi concludo io; perchè pari è stato lo studio in cause tanto dispari, ingiusto convien, che sia il giudizio. Gran disparità vi ha certamente tra la causa della Religione e quella della libertà di pensare. In quella è d' uopo stabilire, confermare, illuminare un intero sistema ben distribuito e connesso in tutte le sue parti: in questa altro non si cerca, che d' intaccarne una qualche parte, comunque sia. Grandissimo studio, industria, diligenza conviene, che adoperi chiunque vuole intendere perfettamente una qualunque ben composta teoría: Ma poco ci vuole per eccitarle contro difficoltà di qualche apparenza, benchè insussistenti, e recarla in dubitazione. Dunque un uomo, il quale non mettesse maggiore studio nell' apprendere la teoría, di quello, che gli fa di mestiero per raccogliere le difficoltà, che si possono muovere contro, sarebbe in necessità di dubitare di una teoría rigorosamente dimostrata per chi l' ha studiata e la intende a fondo: E se quegli giudicasse quella teoría essere incerta in se stessa, e gli paresse di giudicar bene per aver posto tanto di attenzione in considerarla, quanto in raccogliere le ragioni contrarie, si farebbe per questo stesso palese agli occhi di tutti la inconsideratezza del suo giudizio. Ogni errore sta, per così dire, da se; e a chi vuole spargerlo, non è difficile il prestargli con ragioni plausibili tanto di apparis cenza, che faccia vaga mostra al di fuori. Ma per rintuzzarlo con una evidente dimostrazione della verità opposta ci vogliono alle volte opere voluminose; perchè, tutte le verità essendo connesse, non se ne può dimostrare una perfettamente, se molte altre non si mettono insieme nella dovuta comparsa. Perciò è stato facile a certi

Terza ragione; per cui gl' increduli debbono aver per sospetto l' esame fatto da essi: parità di studio in cause dispari.

Dubbj eccitati da' liberi pensatori contro verità importantissime.

begli spiriti in questo secolo, benchè forniti di mezzana dottrina, il fare in pochi fogli chi l'apologia del Lusso, e chi l'apologia del Suicidio, e chi l'apologia di altre infamissime disonestà: e troppo più felicemente è loro riuscita l'impresa, di quel che facesse bisogno all'onestà del costume. Non è riuscito loro in vero, come può ben pensare ogni uomo di giudizio, di chiaramente provare il loro assunto: Ma ciò che monta? Con argomenti apparisscenti hanno abbagliato molti e gli hanno persuasi. Hanno fatto dubitare altri, facendogli entrare in questo pensiero, non essere poi così certo, che vi abbia tanto di male, quanto si dice, o quanto lo aveano essi creduto per lo addietro, nella morbidezza del Lusso, nella viltà del Suicidio, nelle laidezze; il cui solo nome è pieno d'obbrobrio e d'infamia. Ed in queste cose tra il dubbio specolativo ed il giudizio pratico non vi ha soventi di mezzo, che un breve rapido precipizio. Ma per provare ad evidenza le verità opposte ci vogliono ben lunghe e formate dissertazioni. Non si può in particolare dimostrare la reità del suicidio, se non si ricorre alla Religione. Invano si mette in campo il torto, che fassi alla società. Se quella fosse la ragione della perversità di quell'atto, sarebbe lecito ed onesto il suicidio a chi vivesse fuori della società. E nella società stessa, stando ai principj degli increduli, di Epicuro, di Obbesio, di Spinosa, il principio della obbligazione, che lega i Cittadini a concorrere al bene pubblico, e di osservare le leggi della società, si riduce finalmente a questo, che la felicità di ciascuno si contiene nella felicità della Repubblica, e ne dipende. Dal che segue, che, rinunciando uno al diritto, che ha di partecipare della felicità della Repubblica, si scioglie per se medesimo della obbligazione di contribuire per la sua parte alla felicità di quella; e del patto dipendente da questo principio, per cui si è egli obbligato di osservarne le leggi. Per la qual cosa e Pitagora e Platone e Cicerone non hanno creduto poter dimostrare la reità del suicidio, se non per cagione della ingiuria, che si fa per quello al Dominio dell'Ente supremo ed alla provvidenza di lui arbitra della vita dell'uomo. Di qui è lecito conoscere, quanto sia falso il pregiudizio di coloro, i quali

stima-

ſtimano, che ſolo pel corto e torto vedere del popolo è neceſſaria la Religione alla Repubblica, e non per una ſtretta inſeparabile conneſſione di quella co' principj ed ordini di un ottimo governo.

Il biſogno, che ha la ſocietà della Religione, fondata ſul vero e non ſull' inganno, nè ſui pregiudizj del popolo.

Ho detto fin qui, ſe non quanto dir ſi potea, almeno quanto baſta per dare a conoſcere, ſiccome i liberi penſatori ed increduli nell' allontanarſi dalla Religione non ſolo non iſchivano que' pregiudizj, che ſembra loro di ravviſare nel comune degli animi pieni di Religione; ma che anzi traſcorrono molto agevolmente in tutti quegli errori, che può ſuggerire l' affetto dominato dalla cupidigia; la vana oſtentazione di ſpirito ſpregiudicato e non temente; l' orgoglioſa baſſezza propria d' un ſoverchio amor della ſingolarità, che ſenza giudizio diſpregia i molti, perchè ſono molti, e ſenza giudizio ſi abbaſſa ſotto l' autorità di un qualche libero penſatore di qualche grido, a cui non ardiſce di contrapporſi, e di cui ſi fa gloria di ricevere, di abbracciare e di ripetere ogni penſiero, ogni detto, ogni ſentenza; la voglia di contraddire a gente, che non ſi ſtima; il diſpregio delle perſone, che credono, rivolto contro la credenza loro in ſe ſteſſa; la voglia di decidere; la negligenza nello imparare; la preſunzione di molto intendere. Ho moſtrato, ſiccome sì fatte ingannevoli diſpoſizioni, che naſcono dalla limitazione e naturale infermità dell' umano ingegno, per una ſuperficiale coltura di eſſo acquiſtano in molti forza e vigore; onde ne' ſecoli, che ſi dicono colti, può una tale ſuperficiale tinta di cognizione nel dilatarſi rendere la incredulità più comune, ma non perciò più ragionevole. E mal ſi contrapporrebbe alle coſe dette chi pretendeſſe moſtrarle falſe, citando alquanti uomini di grandiſſimo ingegno e dottrina, poco favorevoli alla Religione. Concioſſiacoſachè può eſſere un uomo informatiſſimo delle naturali ſcienze, delle dottrine matematiche, della profana letteratura ed erudizione, ed inſieme poco verſato negli ſtudj della Religione. Nè di queſto ſono rari gli eſempli. Ora ſe avviene, che un tal uomo ſi laſci predominare da qualche affetto avverſo alla Religione, il che neppure è difficile, perchè la libertà piace a tutti, vorrà

Egli ſenza dubbio, che le ſue cognizioni ſervano al ſuo affetto. Perciò fatto ſottile ricercatore di tutte le difficoltà, che poſſono portarſi contro i più aſtruſi punti della Religione, e queſte rivolgendo nell'animo con diletto e con premura di trovarle vere; e poco per altra parte curandoſi di ricercarne la confutazione per via di un metodico e profondo ſtudio de' principj della Religione, anzi temendo forſe di trovare una riſpoſta, che poteſſe convincerlo; ſi troverà facilmente a ſegno di crederſi obbligato a dubitar di eſſa, o forſe anche per lo continuo ſollecitar dell' affetto, a rigettarla del tutto. Nel che ingannerà egli ſe ſteſſo, giudicando ſenza i dovuti riguardi e coll'animo preoccupato; ed a quelli, che aſſaiſſimo lo ſtimano, darà col ſuo eſempio motivo di errare, penſando eſſi, ch' Egli non avrà giudicato delle coſe appartenenti alla Religione con minore accorgimento e ſenno, ch' Egli ſia ſolito giudicare delle altre appartenenti alle umane ſcienze; nè facendo rifleſſo, che in queſte il ſuo giudizio è tutto fondato ſulla piena cognizione, che ne ha: Laddove in quelle il ſuo giudizio ſi fonda parte ſulla cognizione e parte ſulla ignoranza.

Da queſte tre ragioni, che abbiamo detto, appare, quanto ſtudio converrebbe, che da'liberi penſatori ſi foſſe adoperato nello eſaminare ad uno ad uno i punti della Religione, perchè ſcevro di prevenzione e fuori di ogni pericolo di errore ſi poteſſe giuſtamente riputare il giudizio poco vantaggioſo, che ne hanno formato, volendo eſſi, come fanno, diſcutere ogni coſa in particolare, e cercando di appagarſi della verità della Religione non coll'indagare i fondamenti della ſua coſtituzione e gli argomenti generali, che la rendono certamente credibile; ma col chiedere una piena ed evidente ſoluzione di tutte le difficoltà, che contra ogni punto, ch'ella propone, ſi poſſono eccitare.

Uſo della facoltà del penſare propoſto dal Collins, aſſurdo nella ricerca delle verità appartenenti alla Religione ed al coſtume.

La qual diſpoſizione quanto aliena ſia dal retto uſo della facoltà di penſare, ſi può conoſcere, volendola applicare, come ha preteſo di fare il Collins, alle verità, che riguardano la direzione della vita. Imperocchè ella è coſa manifeſta, che, dovendoſi ragionare ſul coſtume, come alcuni pretendono, che

che debbasi ragionar sulla Religione, sarebbe ciascuno, prima di appigliarsi ragionevolmente ad una maniera di vita onesta, o licenziosa, costretto a deciderla prima con piena conoscenza di causa tra Epicuro e Zenone, Obbesio e Grozio ec. Eppure la regola della vita essendo per necessità connessa e dipendente dalla opinione, che si porta della Religione, Egli è forza confessare, che, se la ricerca della Religione si debbe fare per via di una tale sfrenata libertà di pensare, si ha anche da procedere nello stesso modo nella investigazione delle regole del costume. Talchè, se un uomo avrà consumato la sua vita prima di poter dimostrativamente conoscere, cosa sia l'onestà; su di qual principio fondata; e quali azioni si debbano riputare oneste, o no; non sarà mai quell'uomo stato nella obbligazione di praticare altra onestà, se non di ubbidire alle leggi per timore del castigo.

Stravaganza del Collins, che la professione di libero pensatore faccia gli uomini virtuosi.

Si può quinci manifestamente comprendere, di quanto valore sia uno de' più forti argomenti, che adopera il Collins per insinuare la sua libertà di pensare; cioè che i liberi pensatori debbono essere per questo carattere riputati gli uomini di maggior virtù e probità, che al mondo possano trovarsi.

Prima ragione del Collins.

Del che apporta queste ragioni. Prima, perchè nell' allontanarsi dalle comuni opinioni si espongono a tutta la malignità de' Preti; onde per guardarsi dall' odio e dall' insidie loro è necessario, che procedano con somma cautela e si mostrino irreprensibili nel costume.

La quale prova, che i liberi pensatori sono ipocriti.

Grandissima obbligazione abbiamo qui al Collins di averci voluto palesare il principio e la natura di quella virtù e probità tanto vantata in alcuni de' liberi pensatori ed increduli. Sono guardati da' Preti con occhio bieco: non bisogna dar loro motivo di parlare: vivono pertanto irreprensibilmente. Vero è, che sono gl' Ipocriti nello stesso caso costretti anch' essi per la professione, che fanno d'ingannare altrui, di procedere con tanta cautela, che riesca la lor condotta irreprensibile. Aspettino questi un poco: forse verrà anche per loro un Collins, che dimostrerà, siccome per questo carattere sono essi gli uomini più probi, che esser vi possano al mondo.

L' altra

Seconda ragione del Collins Cōdizioni da lui richieste per la professione di libero pensatore.

L'altra ragion del Collins si è, che tra tutte le occupazioni niuna vi ha, che ricerchi più di applicazione e di diligenza, che quella di pensare, la quale vuole di più un animo scevro di tutti gli abiti e di tutte le passioni viziose.

Quanto siano rare coteste condizioni tra' liberi pensatori. Conseguenze, ch' indi vengono contro loro.

Egregiamente. ma io su questa ragione fo un riflesso e domando, se tra quelli, che fanno professione di pensar liberamente, molti se ne vedano, i quali vi apportino quella continua diligenza ed applicazione richiesta dal Collins, e quell' animo disappassionato e purgato di vizj. Certamente chiunque vorrà rispondere sulla sperimentale osservazione, dirà senza dubbio, che la maggior parte si vede anzi vivere in tale divagamento, che non pare del tutto compatibile collo spirito dell' applicazione e della diligenza: neppure sembrano infinitamente occupati di quelle purgazioni filosofiche dell' animo, delle quali hanno prescritto il metodo e Pitagora e Platone e gli altri Savj amatori del vero. Ma se ciò è, se mancano essi nelle regole del pensare liberamente, proposte dal Collins, e proposte come di necessità assoluta per pensare; che conto dobbiamo noi fare del giudizio della maggior parte de' liberi pensatori? Ed eglino, se pure prestano fede al loro Patriarca e son capaci di riflessione, come mai possono rallegrarsi della professione, che fanno della libertà di pensare, quasi che facendola senza le dovute disposizioni, bastasse la sola voglia ed affettazione per liberarli dagli errori e da' pregiudizj.

Terza ragione del Collins.

La terza ragione del Collins è questa, che solo col pensare *assai* possono gli uomini giugnere a tal segno, che conoscano *a fondo*, cosa è la vita umana, e si persuadano la miseria essere una conseguenza del vizio, e 'l piacere e la vita felice essere i frutti della virtù. Mostra, come Cicerone, il quale vien da lui riposto tra' liberi pensatori, erasi pienamente convinto di questa verità, adducendo questo passo di lui: *Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui gaudet officio; cui vivendi via considerata, atque provisa est; qui legibus non propter metum paret, sed eas sequitur, atque colit, quia id maxime salutare esse judicat?* Soggiunge, che la esperienza dimostra invincibilmente con mille quotidiani esempli, che lo sregolamento

mento degli uomini procede dall' errare, che fanno nel giudizio, che portano di ciò, in che ha da consistere la loro felicità; che la fanno consistere in soddisfare le loro inclinazioni; e che, mentre sono in questo errore, la credenza di una felicità, o di una miseria futura poco vale ad eccitargli alla virtù: che però vi ha una specie di necessità, che questi vivano nello sregolamento, se impediti non sono o per naturale impotenza, o per la bontà dell' indole.

Questa ragione prova il contrario di ciò, che intende il Collins Impossibilità di vivere virtuosamente per un libero pensatore.

Fermiamoci alquanto su questa ragione, per cui pretende provare il Collins, che non si può vivere virtuosamente, se non si pensa liberamente; e dalla quale parmi, che anzi debbasi concludere, se si pensa liberamente, non potersi dal più degli uomini vivere virtuosamente. In fatti, se ascoltiamo il Collins, un uomo, finchè non sia persuaso appieno, che il piacere e la felicità sono i frutti della virtù, non può vivere virtuosamente; anzi egli è in una spezie di necessità di vivere sregolato. Ma questa persuasione, secondo Collins, dipende dalla conoscenza di ciò, in che consiste la felicità dell' uomo; e questa cognizione dipende ancora dal conoscere *a fondo*, cosa sia la vita umana. Ecco quale si è il progresso delle cognizioni richiesto dal Collins, che dee in ciascun uomo precedere, innanzi che possa intraprendere un corso lodevole di vita e sottrarsi alla necessità di vivere sregolatamente. Ma se, come vuole il medesimo, non può l' uomo procacciarsi d' altronde coteste cognizioni, che dal suo libero pensare, conviene al certo, ch' Egli pensi pure *assai*. Conviene, che ad imitazione di Cicerone e di tutti gli antichi filosofi intraprenda il lungo e penoso esame di tante sottilissime quistioni disputate tra le diverse Sette intorno al fine de' beni e de' mali; che vale a dire, intorno a ciò, in che consiste la felicità dell' uomo, e che ha da determinare la natura e l' estensione de' suoi obblighi sì verso di se e sì verso degli altri. Così dunque, prima che acquietar si possa in quella sentenza di Cicerone riferita sopra, converrà, che, come egli, tratti seco stesso le infinite cose da lui disputate nelle Accademiche, nelle Tusculane, ne'libri *de finibus*, in quelli della natura degli Dei, della divinazione, del fato, delle leggi ec.: che tutti questi

libri

libri ſono dirizzati ad eſaminare, coſa ſia la vita dell' uomo, ed in che debba riporſi la felicità di eſſo; e frutto e riſultato delle cognizioni acquiſtate in tante e sì lunghe e sì ſottili meditazioni ſi è quella ſentenza di lui, della quale conviene, che ſia intimamente convinto e perſuaſo ogni uomo, perchè poſſa vivere virtuoſamente. Ecco dunque già eſcluſi dal poter vivere virtuoſamente, e coſtituiti nella neceſſità di vivere ſregolatamente tutti quelli, che, quand' anche il voleſſero, non poſſono per mancanza di talento, o di tempo penſar tanto: i quali ſono la maggior parte degli uomini.

Coteſta impoſſibilità provata per lo catalogo de' liberi penſatori teſſuto dal Collins.

Ma quando aveſſero tutti, oltre l'ingegno e la dottrina neceſſaria, tutto il comodo e l'ozio richieſto per eſercitare la profeſſione di libero penſatore con tutta quella applicazione e diligenza, che ſi richiede dal Collins; Con tutto ciò niuna ſperanza rimarrebbe, che ſi poteſſe per queſta via giugnere mai alla perſuaſione, ſenza la quale non ſi può, ſecondo lui, vivere virtuoſamente. E di queſto ne dà egli una chiariſſima riprova nel catalogo, ch' egli teſſe in fine del ſuo libro degli uomini, che più eccellenti divennero per la libertà di penſare, e perciò propoſti da lui, quali perfettiſſimi eſemplari nella profeſſione, che ſe ne ha da fare. In quel ridicolo catalogo ſi mettono in un faſcio con Salomone e co'i Profeti Socrate e Platone ed Ariſtotile ed Epicuro e Cicerone ed i Catoni e Seneca ed Origene e Bacone ed Obbeſio ec. Che fondo pertanto ſi può fare ſulla libertà di penſare, ſe quelli, che più eccellenti furono in quella profeſſione per l'eſercizio, che fecero di quella libertà, in tante e sì varie e sì diſcordanti opinioni e contrarie condotti furono nell'inveſtigazione di ciò, che ſia la vita umana, ed in che conſiſta la felicità, e quali ſiano i doveri e gli uffizj dell'uomo: ſe l'uomo, per eſempio, ſia nato per la ſocietà, o al contrario: ſe vi abbia un diritto giuſto per natura, o no: ſe ſia il ſuicidio lecito: ſe debba l'uomo prenderſi cura e penſiero delle coſe pubbliche per vantaggio degli altri uomini; o ſe debba piuttoſto rimuoverſene, quanto può, ſollecito ſolo di ſe ſteſſo. Se dunque gli uomini hanno da entrare nella ſcuola del Collins, prima di poter eſſer virtuoſi e buoni Cittadini, vi dovranno conſumare

il

il maggior tempo della vita loro, ed indi facendo ritorno alla Repubblica, lascio, che altri dica, che bella consonanza ed armonía sarà per lo buon governo sì de' Magistrati, che de' privati in tutti gli Uffizj e le condizioni quella varietà d'opinioni e di massime, che vi porteranno.

Circolo vizioso del Collins.

Di più sarei curioso assai di sapere, come il Collins con tutta la sua sottigliezza potrebbe disimpegnarsi dal circolo vizioso, in cui s'involge in questo luogo; mentre per conoscere, cosa sia il vizio, e per guardarsene, richiede il buon uso della libertà di pensare; e per lo buon uso di questa libertà richiede un animo già libero degli affetti ed abiti viziosi.

Coll'introdurre adunque il Collins la sua libertà di pensare toglie alla maggior parte degli uomini per sempre, ed agli altri per lo maggiore spazio della vita almanco ogni speranza di acquistare quella cognizione e quella persuasione, senza la quale, secondo lui, non si può vivere virtuosamente, ed è posto l'uomo in una spezie di necessità di vivere sregolatamente.

La sola Religione può rimediare a quell'impossibilità inevitabile nel sistema de' liberi pēsatori.

Può la sola Religione apportare il dovuto riparo a questo inconveniente e per tutti gli uomini e per ogni tempo dell'età loro. L'uomo imbevuto di essa con quanta fede ne crede la veracità, con altrettanto di fermezza è persuaso, che la felicità non consiste nel soddisfare alle inclinazioni. Ad un tanto grado di fermezza è difficile, che giunga una persuasione acquistata coll'uso della libertà di pensare: avrà dunque per questo solo la Religione più forza ed energía, che la libertà di pensare, per eccitare gli uomini ad esser virtuosi; poichè, secondo il Collins, la forza di questo eccitamento dipende dalla forza di quella persuasione. Inoltre avrà con ugual certezza per vera la credenza della ricompensa futura della virtù e del supplizio futuro del peccato: ed avrà perciò un senso continuo della obbligazione, in cui è di seguire la virtù e di astenersi dal vizio; ed un continuo incentivo per volerlo fare: tutte cose, che mancano al libero pensatore. Perciò Cicerone troppo miglior pensatore del Collins con più ragione lasciò scritto della Religione quello, che

in vano vuole questi accomodare alla sua libertà di pensare, cioè che, tolta la Religione, o sia la pietà verso gli Dei, togliesi e la fede e la società del genere umano e la giustizia: *In specie autem fictæ simulationis, sicut reliquæ virtutes, ita pietas inesse non potest; cum qua simul, & sanctitatem & religionem tolli necesse est: quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur, & magna confusio. Atque haud scio, an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam, & societas humani generis, & una excellentissima virtus justitia tollatur.* Col che si consà ciò, ch' egli dice nel primo degli uffizj cap. 2. contro Epicuro; giacchè il negare ogni pregio intrinseco alla virtù, e il prenderla solo, come un mezzo atto a procacciarsi qualche piacere, o vantaggio, fu sempre un carattere di quelle Sette, che negarono la Divinità, come appare in Aristippo, Epicuro, Spinosa ed Obbesio: e per lo contrario fu pregio di tutte le filosofie, che riconobbero una intrinseca morale onestà, il riconoscere altresì un supremo Nume, siccome appare nella Platonica, Peripatetica, Stoica, Pitagorica ec. *Nam, qui summum bonum instituit, ut nihil habeat cum virtute conjunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic si sibi ipse consentiat, & non interdum naturæ bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit, nec justitiam, nec liberalitatem; fortis vero, dolorem summum malum judicans, aut temperans, voluptatem summum bonum statuens, esse certe nullo modo potest. Quæ quamquam ita sunt in promptu, ut res disputatione non egeat, tamen sunt a nobis alio loco disputata.*

Lib. 1. de Nat. Deo.

La connessione essenziale della probità col bene del genere umano rende l' autorità della Religione necessaria all' uomo.

Egli appare adunque per le cose fin qui disputate, la probità essere per se stessa essenzialmente connessa colla Religione, ed insieme il bene universale del genere umano essenzialmente connesso colla probità, e da quella dipendere. Ora se il bene dell' uman genere non meno, che quello di tutte le altre spezie, dee, siccome non v' ha dubbio, essere inteso dalla natura, e fondato per conseguente sul vero delle cose; si ha da concludere, che non mai buono e legittimo può essere quell' uso della facoltà naturale del pensare, per cui la investigazione di quel vero, che dee essere l'universal regola delle azioni e l' universale principio del bene degli uomini,

si

si renderebbe impossibile alla maggior parte di essi; e rispetto a quelli, che sarebbono in caso d'intraprenderla, pure si renderebbe questa investigazione difficile assai, e se ne ritarderebbe il frutto per la maggior parte della vita, e soggiacerebbe al pericolo di mille prevenzioni ed errori. Per lo contrario si scorge essere convenientissimo al bene del genere umano, e per conseguente al vero delle cose (giacchè l'uno dee essere essenzialmente connesso coll'altro) quell'uso della facoltà di pensare, per cui nelle cose appartenenti alla Religione ed al costume, senza voler discutere minutamente ogni punto, il che non può farsi senza uno studio infinito, nè mai senza pericolo di errare, cerca l'uomo di riconoscere i veraci caratteri di una autorità tale, che sicuramente e prudentemente lo determini nel giudizio, che debbe portarne.

Questa autorità necessaria, riguardo alla naturale costituzione del suo Essere.

Questa è la sola via praticabile a tutto il genere umano. Tale è la natura dell'uomo, che le sue azioni non sono determinate ad essere tali per alcuno istinto comune; ma ciascun uomo le determina secondo un suo proprio e particolar modo di giudicare. Perchè adunque possano le azioni degli uomini cospirare uniformemente al bene di tutto il genere, conforme all'intenzione della natura, si richiede, avuto riguardo alle sue facoltà, quali elleno si sono, che per una regola estrinseca facilmente intelligibile da tutti si supplisca a quell'istinto, che regge gli altri animali, nè può essere nell'uomo, perchè ha ragione; e si supplisca insieme al difetto della ragione, che sola non può bastare per la imperfezione, che segue la sua necessaria limitazione.

Pens. 20. Confermazione della stessa verità, cavata dalla obbiezione di un Ateo.

Quindi cade l'obbiezione dell'Ateo supposta forte assai ne' pensieri filosofici. Un grandissimo numero di verità inutili, dice l'Ateo, mi veggo dimostrate ad evidenza: e l'esistenza di Dio, la realtà del bene e del male morale, l'immortalità dell'anima sono ancora per me quistioni problematiche. E che? Mi sarebbe forse dunque meno importante lo essere illuminato su di que' punti, che di essere convinto, che i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti? Ma si rifletta bene: coteste verità dette inutili dall'Ateo per questo appunto non sono fatte per tutto l'umano genere, nè gli sono

necessarie. Sono elleno proprie di quegli uomini soltanto, che dotati di maggiore ingegno vi si possono applicare liberamente: ed essendochè l' umano intendimento ha per oggetto il vero, non è maraviglia, che alcuni uomini possano scoprire ad evidenza moltissime verità in quelle cose stesse, che sono il particolare oggetto della loro applicazione, e appunto non sono necessarie a tutto il genere umano; perchè sono il frutto di uno studio, che non può essere, se non di pochi. Ma l' esistenza di Dio, la realtà del bene e del male morale, l' immortalità dell' anima, perchè necessarie a tutto il genere umano, doveano essere insegnate agli uomini per una via, che a tutti gli uomini potesse farsi comune. Potrebbe per avventura il Fisico dimostrare, perchè le pietre non possono dare un alimento atto a conservare la vita dell' uomo: Ma, trattandosi di una notizia tanto necessaria, quanto si è quella degli alimenti, ha fatto la natura, che gli uomini per conseguirla non avessero bisogno nè delle analisi della chimica, nè delle scoperte dell' anatomía. Così, rispetto alle notizie richieste per la regola del costume, non dovea l' uomo esser guidato nè per un puro istinto, perchè nelle cose del costume ha luogo la ragione; nè per via di specolazioni astratte e metafisiche, perchè queste non sono proporzionate al semplice uso della ragione, il qual può essere in tutti; ma ad un lungo ed artifizioso esercizio della ragione, che è sol di pochi.

L' autorità della Religione necessaria, rispetto alle leggi del costume, ed al fine universale dell' umano genere, non meno, che l' autorità civile, rispetto al bene proprio della Repubblica.

La via proporzionata e conveniente a quel semplice uso della ragione si è quella di una autorità, qual l'abbiamo descritta, o sia di una legge conforme al senso e all' inclinazione naturale, ma autorevolmente proposta; la quale non meno si richiede per contener tutto il genere umano colle regole della probità, di quello, che si richieda l' autorità civile in una Repubblica per contenere i Cittadini e indirizzargli al bene e al fine particolare di essa. Conviene pertanto confessare, che una tal via sola praticabile a tutto il genere umano debba anche essere stata a tutto il genere umano preparata, e che per quella debbano gli uomini tutti incamminarsi; s' egli è pur vero, che sulla verità debba fondarsi la

pro-

probità; che l' uomo per la sua naturale inclinazione e pel retto uso delle sue facoltà debba tendere alla probità; e che finalmente la sola probità fondata sul vero possa condur l' uomo al bene conveniente alle sue facoltà.

Conclusione.

Proccureremo nella parte, che segue, di rintracciare particolarmente la serie di que' caratteri, che nascono dal naturale sentimento e dalla natura de' fatti; e che possono rendere intelligibile a tutti, quale sia l' autorità conveniente ad un semplice e naturale uso della ragione, la quale sola può rendere comune a tutto il genere umano la notizia di quel vero, da cui dipendendo la probità, dipende anche il bene universale e conveniente a tutto il genere umano. Imperocchè ciò, che abbiamo in questa prima parte accennato di que' caratteri, sebbene basta per farla riconoscere a chiunque vorrà esaminarli senza parzialità, è stato messo innanzi, perchè col confronto si potesse meglio ravvisare, che niuna ragione hanno i liberi pensatori di rimproverare a chi professa la vera Religione, di vivere nell' inganno e nella illusione; mentre si è per lo contrario mostrato ad evidenza, che di tutte le opposizioni, ch'essi fanno alla Religione, niuna v' ha, che non abbia il suo principio in qualche prevenzione affatto contraria al retto uso, che vuole la ragione, che facciasi dall' uomo, della facoltà di pensare.

La seconda parte di questo ragionamento sulle disposizioni dello spirito nello studio e nella ricerca della Religione si metterà in capo del secondo Volume.

NOTE.

Pag. 25.

Un' altra cagione del poco progresso, che fanno le scienze, e delle dispute interminabili, nelle quali si consumano talvolta gli sforzi de' migliori ingegni, si è l' opinione e l' usanza pressochè universalmente introdotta, per cui molti si danno a credere di poterle imparare per loro stessi colla sola scorta de' libri, e senza la viva voce d' un Interprete. Eppure non senza gran ragione lasciò scritto Cicerone: *Nullam artem literis sine Interprete, & sine aliqua exercitatione percipi posse*: nel qual luogo per altro non parlava egli, che delle Topiche, e soggiunge: *Num jus civile ex libris cognosci potest? Qui quamquam plurimi sunt, doctorem tamen, lumenque desiderant*. Narra Platone, che, essendo Tamo Re dell' Egitto, venne a trovarlo un Demone nominato Teut, dimostrandogli l' arti da lui ritrovate, e tra l' altre quella delle lettere, perchè dal Re fossero a' Popoli distribuite; e che, avendo detto, che queste farebbono gli uomini più

Lib. 7. epist. 19.

savj

savj e più pronti di memoria, gli fu risposto con queste parole: *O artifiziosissimo Teut, altri è atto a fare gli artifizj, altri a giudicarne; ma tu nuovo Padre delle lettere, per soverchia benevolenza t' inganni nel darne giudizio; perciocchè l' uso delle lettere, per la negligenza, che ciascuno userà nell' imparare a mente, genererà piuttosto oblivione, che memoria nell' animo, il quale, confidandosi in questo segno, o artifizio esteriore, non rivolgerà fra se medesimo le cose, che sono dentro di lui. Laonde non hai trovato un rimedio per la memoria, ma per l' oblivione; ed insegni piuttosto a' tuoi Discepoli l' opinione della sapienza, che la sapienza medesima; perchè, avendo letto molte cose senza l' ajuto del Maestro, parranno dotti agli uomini volgari, quantunque non sieno; e saranno oltracciò molesti, siccome coloro, che non sieno sapienti, ma presuntuosi per l' opinione della sapienza: e da questa arroganza nascerà un disprezzo de' Maestri negli uomini moderni, a' quali sarà molesto ascoltargli; laddove agli antichi non era grave, per saper la verità, ascoltar le quercie, che ragionavano e predicevano i fati e le venture de' miseri mortali. Sciocco adunque è ciascuno, il quale porti opinione d' aver ferma scienza per arte scritta e raccomandata alle lettere.* E' vizioso al certo questo discorso, in quanto che attribuisce all' uso delle lettere utilissimo per se stesso quegl' inconvenienti, che solo nascono dall' abuso, che se ne fa. Ma egli è altresì certo, che, posto l' abuso, segue l' inconveniente mirabilmente descritto in questo luogo. Ora pur troppo si vede, che nel volere imparare le scienze pochi si curano di evitare un tale abuso. Che maraviglia pertanto, se ne segue l' inconveniente, che ne ha da seguire per necessità? E se molti, scrivendo sopra l' opinioni degli Scrittori originali, senza che siano loro state interpretate da chi intende a fondo la loro dottrina, scrivono in maniera, che ben mostrano di non avergl' intesi; onde si fanno eterne le dispute con gravissimo pregiudizio delle scienze?

Pag. 27. Hist. du calcul des infiniment petits &c.

Il signor Saverien dotto matematico descrive molto bene il pregiudizio, che arreca talvolta alla sodezza ed aggiustatezza dello spirito il profitto, che fanno i giovani di poco elevato talento, ma presuntuoso, nelle scienze puramente simboliche „ Aussi voit-on (sono le sue parole) les jeunes gens les plus incapables „ de réflexions, devenir facilement habiles calculateurs; parceque dans l'âge „ tendre, tout ce qui se dérobe aux sens, est pénible, & qu'on ne juge que de „ ce qui les affecte actuellement, sans pouvoir pousser guères plus loin ses con„ noissances. Comme on croit que cette aptitude est un fruit du génie, on „ fait sonner bien haut ce succès; & un enfant se trouve grand homme, sans „ qu' il se soit encore avisé de penser. Les éloges qu'on lui croit dus, & qu'on „ ne cesse de lui prodiguer, le persuadent. En faut-il davantage pour faire „ eclore dans lui l' orgueil, enfant chéri de l' ignorance, & pour le rendre „ dans la suite un homme vain, presque inutile a la société & toujours insup„ portable?

Pag. 43.

Narra il Padre Diego Ramirez nella vita del Ven. Bellarmino stampata in Madrid l' anno 1632., che, avendolo consultato Clemente VIII. sul pensiero, che avea d' introdurre la filosofia Platonica nella Sapienza Romana, il Bellarmino, benchè vedesse S. Santità molto a ciò inclinata, vi si oppose per questa ragione massimamente, che, essendo la dottrina Platonica generalmente molto più conforme alla dottrina della Chiesa, che l' Aristotelica, eppure contenendo in alcune parti molti errori, correa pericolo, che colla somiglianza taluni meno avveduti s' ingannassero, e col succhiarne il vero insieme ne bevessero gli errori, siccome accaduto era ad Origene: che però per questa stessa maggior conformità era più pericolosa la dottrina di Platone, che quella di Aristotile, siccome più pericolosa è quella dell' Eretico, che quella del Gentile: il qual prudente riflesso del Bellarmino fu pienamente approvato da S. Santità. Si prevale di questo luogo il sottile sofistico ingegno del celebre Caramuele per mostrare, come da un medesimo principio possono ingegni diversi dedurre conclusioni direttamente opposte. Clemente VIII., dice egli, e 'l Bellarmino convenivano in questa proposizione: *La filosofia Platonica è più somiglievole alla dottrina Cristiana, che l' Aristotelica*. Da questa proposizione concludeva il primo: *Dunque debbe sban-*

dirsi

dirsi dalle Università la filosofia Peripatetica, ed introdursi la Platonica. Concludeva il secondo: *dunque anzi ha da ritenersi la filosofia Aristotelica, e non dee ammettersi la Platonica*. Egli è ben chiaro, quanto sia falso, che queste due conclusioni siano dedotte da un medesimo principio. Erano bensì d'accordo Clemente VIII. e il Bellarmino della maggior conformità in alquanti punti della dottrina Platonica colla Cristiana; ma ne riconoscevano anche la contrarietà in moltissime altre parti. Dalla conformità concludea il primo e concludea rettamente, che la filosofia Platonica potea servire a ribattere le obbiezioni degl' increduli contro i principj della Religione: dalla contrarietà concludea l' altro ed altresì concludea rettamente, che la filosofia Platonica col favor della sembianza e per lo difetto degli spiriti poco avveduti potea introdurre molti errori nel sistema della Religione. Queste conclusioni, siccome vere l' una e l'altra, non sono punto contrarie, e solo però poteano dar luogo a deliberare, s'era meglio il preferire la filosofia Platonica per lo bene, che ne potea ridondare; o abbandonarla per gl' inconvenienti, che ne poteano altresì seguire. La filosofia non può servire ad altro, che a manifestare vieppiù la necessità della Religione; ma la Religione non è, nè può essere lavoro della filosofia. Quindi appare, che, se s' ingannano coloro, i quali vogliono introdurre la filosofia nella Religione con sommo pericolo di errare, non vanno meno ingannati gl' increduli allora, quando si prevalgono delle sottigliezze della filosofia per oscurare le verità proposte dalla Religione. Gli uni e gli altri, sebbene con diversa intenzione, abusano della filosofia, trasportandola fuor della sfera del suo oggetto; laonde non è maraviglia, che da un tale abuso nascano infiniti errori. Ma se tutti i lumi della miglior filosofia concorrono a dimostrare la necessità della Religione: e se per l' altra parte non ha la filosofia mezzo alcuno di conseguire le notizie essenziali alla Religione in ciò, che riguarda le particolarità dello stato futuro dell' anime, il modo della riconciliazione con Dio, ed altre simili; non è questo un evidente argomento della necessità di una rivelazione? Quanto poi alla differenza, che passa tra la Platonica e l' Aristotelica filosofia, non mi pare fuor di proposito il riflesso dello stesso Caramuele, che S. Tommaso trattò in tal guisa la filosofia Peripatetica, che Platone stesso l' avrebbe volentieri accettata per Platonica.

Quantunque i Gentili adorassero con empio e superstizioso culto una ridicola turba di minuti Dei; con tutto ciò gli riguardavano, come soggetti all' Impero del sommo Giove: *Ipsum enim Deorum omnium, Dearumque Regem esse volunt*, dice S. Agostino nel 4. della Città di Dio capo 9. E soggiugne essere stato creduto da Varrone, che questo Giove fosse quel medesimo, che era adorato da quelli, che un solo Dio veneravano senza simulacri. *Hunc Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari*. Del qual culto dava per esempio quello, che praticavasi dalla nazione Ebrea. Perlocchè giustamente rimprovera S. Agostino a' Romani di avere così malamente trattato questo Dio, che abbiano creduto poterlo rappresentare con corporali effigie: Il che, come dice, dispiacque per tal modo a Varrone, che non dubitò di scrivere, che quelli, i quali aveano i primi proposti a' Popoli simulacri da venerare, aveano guastata la Religione, togliendo il timore di Dio alle Città ed introducendo l' errore. Così ne' capi 9. e 31. citati: *Qui primi simulacra Deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis & metum dempsisse, & errorem addidisse; prudenter existimans Deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni*. Dalla quale testimonianza del dottissimo Varrone si raccoglie, che la nozione d' un Dio spirituale precedette le vane e superstiziose opinioni, che indi si formarono i Gentili intorno alla natura ed agli attributi di esso.

Pap. 56.

Vid. cap. 31.

Col depravarsi la nozione della Divinità presso le nazioni si andò ad una corrompendo anche la purità della tradizione de' fatti, che servono di base e di fondamento alla Religione. Indi nacque la mittología, la quale non è possibile di ridurre in un solo e coerente sistema per la grandissima diversità delle opinioni, delle occasioni e de' tempi, onde si andò a poco a poco formando ed acre-

crescendo. Ma per additarne in qualche sorta l'origine ed i progressi, parmi, che si possano fondatamente affermare le seguenti cose. I. L'istoria, o tradizione popolare de' fatti ed avvenimenti più memorabili del genere umano dopo la creazione e 'l diluvio, passata di bocca in bocca, e di già grandemente alterata nella successione di alquanti secoli diede a' primi poeti l'argomento de' loro carmi; ed essi colle finzioni ed immagini deturpando sempre più la verità de' racconti, che cercavano di adornare, diedero il primo corso alla mitología. II. La venerazione, che si ebbe da' primi tempi per la memoria degli uomini illustri, monumento certissimo dell' antica credenza dell' immortalità degli animi, giunse a tal segno, che li fece riguardare e venerare, come tanti Numi. Così Saturno ed i suoi tre figli Giove e Nettuno e Plutone furono collocati tra gli Dei. III. Così fu dato ad un uomo figliuolo di Saturno il nome del Dio supremo, al quale i poeti stessi accordano attributi incompatibili coll' essere umano. IV. Quindi per la confusione e per lo equivoco del nome nacque questo mostruosissimo assurdo, che il sommo Dio fosse figlio di Saturno: avendo fatto cotesta confusione, che si attribuisse a Giove Dio ciò, che non conveniva, che a Giove fatto Divo, siccome uomo illustre e fondatore d' Impero. V. Si sa, che di più Ercoli se n'è fatto un solo, e così di molti altri. Quindi quegli adulterj, que' furti, quelle tante scelleratezze, che i Poeti attribuiscono agli Dei. Gli uomini famosi non furono esenti di debolezze; e l'ardore della passione gli spinse molte volte a commettere delle iniquità. Le loro azioni grandiose li fecero collocare nel numero degli Dei: ed ecco, come tra' Gentili trovasi la Divinità macchiata di vizj e di scelleraggini. VI. Cercarono i filosofi in cotesta assurdità gli emblemi della natura. Vollero i poeti posteriori approfittarsi delle spiegazioni de' filosofi per dare un maggiore risalto a' loro poemi; e per ciò fare accomodarono talvolta la mittología alle idee de' fisici, altra cagione d' incertezza e di dubbietà nel sistema di quella. VII. Con tutto ciò ritennero non solo i filosofi, ma anche gli uomini del volgo questa persuasione, che gli Dei proteggevano la giustizia e l'innocenza, e punivano la frode, l'omicidio, lo spergiuro: e che, se ciò non sempre si vedea succedere in questa vita, dovea certamente avvenire dopo la morte.

Era fondata questa persuasione non solo sul sentimento naturale, ma ancora su di una antichissima tradizione. Parlando Cicerone de' misterj Eleusini, a' quali era stato iniziato, dice, che meritamente si chiamavano *inizj*, perchè contenevano i principj, su de' quali si ha da reggere la vita: *neque solum*, come soggiugne, *cum lætitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi*. Ora, che tali misterj derivassero da qualche antica tradizione sparsa dalla prima origine del genere umano, come da un fonte comune, in tutte le nazioni, si raccoglie da ciò, ch' egli dice nel primo delle Tusculane, ove fonda l'opinione dell' immortalità dell' animo sulla ferma credenza, che ne portarono i primi uomini nella più remota antichità, i quali, come dice, più vicini essendo alla prima origine, erano meglio informati della verità delle cose, e la loro credenza autenticarono nella Religione de' Sepolcri, nel culto degli uomini grandi, passati ad un' altra vita, ed in altre cerimonie, che passarono ne' misterj medesimi, de' quali ha parlato sopra: che però nello stesso secondo libro delle Leggi, soggiugne queste parole notabili: *Jam ritus familiæ, Patrumque servari, id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad Deos, a Diis quasi traditam Religionem tueri.*

De legib. lib. 2.

L' eruditissimo P. Carmeli nella sua Storia de' varj costumi sacri e profani pretende, che per trovare l' origine di certi riti universali è fuor di proposito il credere, che da una nazione passati siano per imitazione alle altre. Questa origine vuole egli, che sia una idea comune, atta a significare qualche cosa: e così trattando lib. 1. cap. 2. dell' uso del fuoco nel rito Sagro, comune agli Ebrei ed a' Gentili, il ripete dall' idea, che hanno gli uomini del fuoco, i quali, veggendolo di una virtù assai operante e delle altre sue qualità fornito, poteano prenderlo per segno di quella virtù superiore, che riconosceano, come creatrice delle

cose

cose tutte. Per accomodarsi a questa idea comandò Iddio, che il fuoco nell' Altare fosse perpetuo, e parlò a' Profeti *de medio ignis* per simboleggiare la sua Divinità. Per lo stesso principio i Gentili, nulla sapendo del comando fatto da Dio, o non curandolo, convennero pure a prendere il fuoco per segno sensibile del Divino Essere. Quindi avendo assai bene provato, che gli Ebrei non mai tolsero da' Gentili l'uso del fuoco adoperato da essi ne' Sacrifizj, vuole, che neppure i Gentili il togliessero dagli Ebrei. Pure dalle sue dottissime osservazioni pare, che si possa dirittamente argomentare il contrario. Concedo, che sia cotesto uso presso i Gentili più antico di Mosè e d'Abramo stesso, *e che Zoroastro*, come dice l'Autore p. 28., (chiunque sia stato cotesto Zoroastro) *partendosi dal culto del vero Dio, ed attendendo alle magiche superstizioni, insegnasse il culto del fuoco, e che indi i popoli nelle loro adunanze sacre lo volessero sempre innanzi, come simbolo di un Essere Divino, e che dal simbolo passassero eziandio ad adorarlo*: Ma da questo stesso dico potersi legittimamente inferire, che fu il rito profano del fuoco presso i Gentili una depravata imitazione del rito Sacro presso il Popolo eletto. Imperocchè, se l'uso del fuoco ne' riti Sacri cominciò dal nascimento del mondo nel sacrifizio di Abele, e fu indi rinnovato da Noè, come dimostra l'Autore; e se per altra parte questo rito divenne superstizioso presso quelli, che si dipartirono dal culto del vero Dio; egli è chiaro, che presso i discendenti di Cham, che introdussero l'idolatría nell' Egitto, non cominciò l'uso del fuoco per una certa idea loro venuta in capo, ma per una depravata imitazione di ciò, che aveano veduto lodevolmente praticarsi da' loro Maggiori. E lo stesso dee dirsi degli altri Popoli, che cotesto rito depravato presero dagli Egizj; giacchè, come egregiamente dice egli stesso, *il Paganesimo provenuto dagli Egizj perfino da quel tempo, in cui caddero nella idolatría, non è altro, che la Religione degli uomini Santi, descritti nel vecchio Testamento, adoratori del vero Dio, depravata poi, e contraffatta dalla follía di passare dalle simboliche cose a farsi de' Numi*. Parlando l'Autore, p. 27., de' riti, ne' quali era prescritto da Dio il fuoco, soggiugne, *che può dirsi, che il Signore in ciò si accomodasse alla idea comune, che aveano gli uomini del fuoco anche prima del Diluvio, adoperato nella occasione de' Sacrifizj, e dopo il Diluvio eziandio, mentre Noè tosto, cessate le acque, sacrificò al Signore*. Si vorrebbe sapere, quali fossero gli uomini, alla idea comune de' quali si accomodò il Signore nel far piovere il fuoco sul sacrifizio di Abele. Noè certamente non ebbe bisogno di ricorrere ad una tale idea per introdurre l'uso del fuoco. Dalla depravazione del vero culto, di cui fu Noè il primo Sacerdote dopo il Diluvío, nacquero i riti profani del Paganesimo, come confessa l'Autore. Quale più chiara adunque e patente origine si può assegnare di que' costumi e riti, che si vedono introdotti quasi universalmente presso tutte le nazioni, e che hanno un così espresso carattere di somiglianza con quelli, che furono originariamente comandati dal vero Dio?

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.
PARTE PRIMA.

Esame delle opinioni degli antichi filosofi sull' esistenza e provvidenza di Dio, sulla spiritualità ed immortalità delle anime umane.

ARGOMENTO E IDEA DELL'OPERA.

VOlendo io per primo introducimento dello ſpirito allo ſtudio della Religione trattare dell' eſiſtenza e provvidenza di Dio Ottimo Maſſimo, in quanto la cognizione di una tale verità è di fatto il primo fondamento della Religione e della Morale; ſtimo pregio dell' opera il cominciare da una definizione nominale di queſta voce *Dio*, acciocchè dalle varie ſignificazioni, a cui è ſtata queſta voce da molti in molte e ſtrane guiſe determinata, non naſca confuſione ed anfibología nel corſo del mio ragionamento.

Definizione nominale di Dio.

Intendo adunque per nome di Dio un Ente eterno, dotato di ſuprema intelligenza, poſſanza e bontà, e da cui dipende l' ordine e 'l governo dell' univerſo. Queſta definizione è nominale, in quanto comprende alcuni caratteri ed attributi della Divinità, per cui ſi può eſſa diſtinguere dall' univerſo, e da qualunque natura, o Ente contenuto nell' univerſo; e perchè tali caratteri ſono coſtantemente in Dio riconoſciuti da quelli, che profeſſano una Religione. Chiunque pertanto venera un Ente ſupremo, dotato di que'caratteri, che eſpreſſi abbiamo nella noſtra definizione, ſebbene ſia in errore circa gli altri attributi della Divinità, non dovrà perciò riputarſi Ateo e privo di Religione: ed all' incontro chiunque ritenendo il nome di Dio ne'ſuoi ſcritti, quantunque ne difenda l' eſiſtenza, e n' eſalti con eſpreſſioni magnifiche l' eccellenza e la grandezza; con tutto ciò, s'egli toglie a queſto Dio alcuno degli accennati caratteri, o ſoltanto figuratamente glielo attribuiſce, dovrà meritamente riputarſi uomo ſenza Religio-

gione ; mentre in tale guisa nega realmente l' esistenza di Dio, o, ciò ch'è lo stesso, Iddio perversamente confonde coll' universo.

Artifizio degl' increduli per accreditare l' ateismo, lo incolparne molti celebri Filosofi.

Nè dovrà stimarsi per avventura soverchia cosa ed inutile al nostro principale intendimento l' usare qualche diligenza in una sì fatta distinzione, e 'l mostrare i caratteri, pe' quali possa rendersi questa e sicura ed agevole. Imperocchè, se vorremo por mente alle insidiose maniere, con cui hanno proccurato molti di spargere i semi dell' incredulità, vedremo tra gli altri usato spesse volte da loro questo artifizio, cioè di mostrarsi al primo aspetto persuasi per via di fede, delle verità proposte dalla Religione circa l' esistenza e provvidenza di Dio, e lo stato futuro delle anime umane; ma insieme attribuire tutta la lode di questa lor persuasione alla fede, cioè ad una volontaria e cieca sommissione all' autorità della Religione; e quindi farsi a sgridare, per così dire, la ragione, a cui sono sì fatte verità del tutto incomprensibili: Giunti poi a questo punto, (e ben tosto vi giungono) promuovono colla maggior forza, che possono, tutte le difficoltà, per cui le verità di fede pajano ripugnanti affatto all' umano intendimento; e concludono col mostrare, che gli antichi filosofi più celebri, e molti tra' moderni più rinomati col voler seguire nelle loro specolazioni la scorta della ragione, da questa finalmente condotti furono all' ateismo.

Questa maniera di spargere e di accreditare l' incredulità è al certo pericolosissima. Il rispetto, che mostrano questi di aver per la Religione, toglie di loro ogni diffidenza agl' incauti, e questi sono sempre molti. Rimanendo poi questi a poco a poco persuasi di quella falsa, ma apparente ripugnanza tra la ragione e la fede, si sentono la mente ingombrata di mille dubbj, sospetti e diffidenze: la ragione ingannata diviene in esso loro un principio di contrasto contro la Religione; e finalmente, perchè l'autorità può sempre molto negli animi umani, nel folto stuolo di tanti celebri filosofi, che si danno per Atei, si appresenta loro un presidio ed un sostegno contro l' estrinseca autorità della Religione.

Simile,

Simile, benchè in apparenza contrario ſembri, ſi è l' artifizio di coloro, che tentano di diſcolpare di ogni taccia di Ateiſmo e d' incredulità per via di benigne interpretazioni Autori, che certamente altro non hanno avuto in mira, che d' inſinuare una sfrenata licenza di penſare; di eccitar dubbj ſulle maſſime più incontraſtabili della Religione; di confondere i riti ſacri ed i profani; di mettere in ridicolo gli uni e gli altri, e rendergli in tal guiſa oggetti d' indifferenza e di diſprezzo. Per produrre queſti pernicioſi effetti baſtano poche righe in un capo aſſai lungo, un motto ſpiritoſo, un racconto leggiadro, una novella. E però tentano i fautori dell' incredulità di ſpargere sì fatti libri, di tenergli in credito col difenderne l' innocenza, ben ſicuri, che, purchè ſi leggano, l' opinione di quella finta innocenza non impedirà, che nell' animo di molti ſi faccia la rea impreſſione, che hanno avuto in mira gli Autori. Ma di queſti moderni Autori non è noſtra intenzione il dire alcuna coſa in particolare: e ſperiamo, che troveranno in queſto trattato la confutazione di quegli antichi errori, che hanno eſſi con più pompa, che forza, rinnovati.

Artifizio degli increduli per iſpargere l' Ateiſmo, il diſcolparne Scrittori meritamente ſoſpetti.

Intendendo adunque noi per nome di Dio un Ente eterno, dotato di ſuprema intelligenza, poſſanza e bontà, diſtinto dall' univerſo, e da cui dipende l'ordine ed il governo di eſſo, dovremo dire in primo luogo Atei tutti quelli, che negano l' eſiſtenza di queſto Ente ſupremo. Tali furono Diagora e Teodoro, che francamente diſſero non eſſervi alcun Dio. E nello ſteſſo genere di Ateiſmo riporremo, benchè in un grado inferiore d'empietà, quelli, che ne hanno dubitato, quale fu Protagora. 2. Riguardando al ſecondo carattere poſto nella definizione, dovremo parimente Atei ſtimare quelli, che altro Dio non riconoſcono, fuorchè il mondo, o la materia, di cui è compoſto, o le forze a queſta inerenti, che volgarmente ſi eſprimono col nome di natura. Imperocchè nella mente di queſti l'ammettere l' eſiſtenza di Dio altro non è, che l'ammettere l' eſiſtenza del mondo, della materia, di cui è compoſto, o delle forze, che a queſta ſono riputate eſſenziali, e convenirle per ſua natura. Nel qual ſenſo nè Diagora, nè

Tre claſſi d'Atei: prima claſſe, quelli, che negano apertamente l' eſiſtenza di Dio.

Seconda claſſe: quelli, che confondono Dio colla natura.

Teo-

Teodoro negarono giammai l' esistenza di Dio; dal che si vede, che il rigoroso Panteismo non è punto differente dall' Ateismo. Tale fu per avventura l' opinione di Senofane: tale l' errore di Davide de Divinato, che Dio disse non essere altro, che la materia prima: tale l' empio sistema di Benedetto Spinosa, che identifica Iddio col Mondo nell' assurdissima da lui sognata unità di sostanza: tale Plinio, che non dubitò affermare Iddio non essere altro, che il Mondo, quale si vede.

Ma non perciò dovranno stimarsi Atei gli Stoici per avere creduto, che Dio fosse l' anima del Mondo. Imperocchè, sebbene sia questo un errore grandissimo, distinguevano per altro Iddio dal Mondo, siccome in noi si distingue l' anima dal corpo, come più diffusamente vedremo a suo luogo. Nè per la stessa ragione dovranno dirsi Atei Pitagora, Talete, Anassagora, Platone ed Aristotile e molti altri, sebbene si concedesse la maggior parte di essi non aver avuto altro concetto di Dio, che d' un' anima universale del Mondo; la quale opinione viene loro da molti moderni attribuita, sebbene con poco fondamento, come proccureremo altresì di mostrarlo chiaramente.

Terza classe: quelli, che negano la Provvidenza.

Finalmente, riguardo al terzo carattere, cioè alla dipendenza dell' universo da Dio, dovremo senza dubbio riguardare, come Atei, Epicuro e Lucrezio, che, mostrando di ritenere i primi caratteri della Divinità, si sono contentati d' impugnare quest' ultimo, e di sottrarre il Mondo al potere ed alla provvidenza di qualunque Ente superiore: ma non così quelli, che, riconoscendo il Mondo in qualche maniera dipendente da Dio, hanno errato sia nel crederlo autore soltanto dell' ordine di esso, e non creatore della materia, di cui è composto; sia nel limitare la sua immediata provvidenza o ai Cieli, o alle specie generali.

I caratteri espressi nella definizion nominale servono a far riconoscere gli attributi, che convengono alla Divinità.

Questi medesimi caratteri, che compongono la definizione nominale dell' Ente supremo, siccome servono a distinguere gli Atei da quelli, che nol sono; così possono somministrarne efficaci argomenti per convincere gli errori intorno alla natura, ed agli attributi della Divinità; ne' quali errori caduti sono miseramente non solo il volgo ignorante e superstizioso nei tempi dell' Idolatría, ma ancora i più accreditati Filosofi, che ne riconoscevano e veneravano l' esistenza. Quanto è chiara

per

per molti argomenti agli occhi di tutti l'esistenza d'un Dio motore e regolatore dell'universo; altrettanto difficile cosa, e di gran lunga superiore alle forze dell'umana intelligenza si è il poter penetrare nell'abisso delle sue infinite perfezioni, e formarne da se sola, e senza opera di chi l'ajuti a dirittamente riflettere, un concetto, che punto non deroghi a quella somma grandezza e maestà. Onde non è punto strano, che ciò, che per inavvertenza nelle cose più ovvie al volgo accade di accoppiare molte volte idee incompatibili, lo stesso accada al Filosofo nell'investigazione delle cose più ardue e più difficili, per non aver sempre l'animo bastevolmente attento a quelle idee, che servir debbono di mezzo termine per riconoscere la convenienza, o ripugnanza di quelle, che voglionsi accoppiare, o disgiungere.

Ora per questo appunto può esserne di gran giovamento una definizion nominale. Imperocchè, siccome nelle cose Geometriche dalla definizione nominale facilmente si deduce la definizione reale, che ne scuopre la possibilità e l'essenza della cosa; così nelle cose reali, se avviene, che la definizione nominale non comprenda idea alcuna, che non sia realmente contenuta in essa, potremo, siccome se ne hanno esempi massimamente nelle cose artifiziali, coll'esaminare diligentemente le idee, che n'appresenta la definizion nominale; col compararle ed investigarne le connessioni e le conseguenze ravvisare in certa guisa, come possa essere la cosa definita; quali siano pertanto le determinazioni essenziali, ovvero gli attributi essenziali di quella, ed in conseguenza, quali proprietà le possano convenire, o no.

E così coll'esaminare il primo carattere della definizione nominale sovraccennata, cioè le condizioni d'un Ente eterno e necessario, e le idee, che con queste sono necessariamente connesse, potremo facilmente scorgere l'Ente necessario essere un Ente massimo, la cui suprema intelligenza, possanza e bontà non siano supreme relativamente a quelle dell'altre nature contenute nell'universo, ma supreme in se stesse ed assolutamente infinite, e senza limite alcuno.

Quindi connettendo il primo carattere col ſecondo, ſi vedrà l' Ente maſſimo dovere eſſere ſempliciſſimo, incorporeo, indiviſibile, immutabile. Dal che apparirà la di lui natura eſſere al tutto differente da quella dell' univerſo, ed eſſere lontaniſſima da quell' etere, o fuoco architettonico, che anima il mondo, ſecondo gli Stoici, ed è Dio. Quindi altresì apparirà nè la natura, nè la poſſanza, nè l' operazione dell' Ente maſſimo potere in alcuna maniera eſſere ſoggette e dipendenti dalla materia del mondo; nè potere pertanto Egli eſſerne l'anima in alcuna maniera.

Paſſando finalmente al terzo carattere, da queſto, che al ſolo Ente maſſimo ſi conviene l' eſiſtenza neceſſaria, ſi concluderà la contingenza del mondo, quanto all'eſiſtenza e quanto all' ordine di eſſo. Onde ſi vedrà Iddio eſſer propriamente Creatore del Mondo, e tutto in queſto dovere eſſere alla di lui Provvidenza ſoggetto immediatamente.

In tal guiſa dalla definizione nominale di Dio dedurremo una definizione, o, ſe ſi vuole, una deſcrizione imperfetta bensì, ma reale, cioè che ne manifeſterà la non ripugnanza e la neceſſità della di lui eſiſtenza; e giudati e retti dal lume della Religione, che n' ha moſtrato a meglio riflettere ſu sì alto ſoggetto, potremo in quella definizion reale ſcoprire gli ſteſſi attributi, che n' inſegna la fede, e moſtrare, qualmente in queſta verità fondamentale la ragione ſteſſa pienamente conſente alla Religione.

Diviſione dell' Opera.

E per dare a queſto trattato l' ordine migliore, che per noi ſia poſſibile, comincieremo dal riferire brevemente le opinioni più celebri degli antichi intorno all' eſiſtenza ed agli attributi della Divinità. Non è però noſtra intenzione il teſſerne una iſtoria compita; ma 1. il dichiarare ciò, che di vero hanno eſſi o col lume della ragione penetrato, o con altri mezzi conoſciuto, riguardo alla natura ed al culto della ſuprema natura: 2. Notare gli errori, che hanno frammiſchiato con ciò, che di vero conoſcevano, e ſcorgere, ſe per noi ſi potrà, i principj di queſti errori. Così ne riuſcirà più facile il confermare le coſe vere dette da eſſi, e con queſto convincere i loro errori: 3. Dichiarare in alcuni particolari punti, quali

ſiano ſtati i loro veri ſentimenti, che ſembrammi ſtranamente alterati da non pochi moderni nel riferirli; mentre ad alcuni tra queſti pare di veder dappertutto lo Spinoſiſmo: altri dappertutto vedono l'anima univerſale del mondo: altri il puro materialiſmo. Stimo perciò ben fatto il togliere a sì fatti errori ciò, che trarre potrebbono d'autorevole, e direi quaſi, di ſplendido dalla celebrità di sì rinomati Filoſofi, ed inſiememente difendere l'umana ragione dall'oltraggio, che le ſi fa da coloro, che opinioni ſtravaganti e nate da poco ſenſate ſpecolazioni univerſalmente, per così dire, attribuiſcono a tutti quelli, che la ragione e la filoſofia hanno coltivato più diligentemente: ed in queſto ſarà impiegata la prima parte della noſtra Opera.

Nella ſeconda ci prenderemo a dimoſtrare l'eſiſtenza di Dio e la di lui intera diſtinzione e totale indipendenza dalla materia. E per ciò fare più efficacemente, procederemo con metodo analitico, dichiarando con ordine le idee, che riceviamo dalla ſenſazione e dall'eſperienza; le nozioni, che da queſte derivano per via d'immediata rifleſſione; i principj di ragionamento, ch'eſſe ne ſomminiſtrano: e da queſti dati ed elementi proccureremo di dedurre la neceſſaria eſiſtenza d'un Ente ſupremo e la neceſſaria conneſſione, che hanno coll'idea dell' Ente maſſimo gli attributi, che formano il concetto, che di eſſo ne ſomminiſtra la religione.

Nella terza parte ci impiegheremo in ribattere e confutare le ragioni più apparenti, colle quali hanno tentato i moderni increduli d'abbattere le prove convincentiſſime, che dell'eſiſtenza e provvidenza di Dio ſoglionſi dare nelle ſcuole.

Finalmente dalla dichiarata Provvidenza dell'Ente ſupremo, tanto riguardo al Fiſico, quanto all'ordine morale, dedurremo i fondamenti della Religione e della morale.

DELLE OPINIONI DEGLI ANTICHI FILOSOFI

Intorno all' esistenza e provvidenza di Dio, alla spiritualità ed immortalità delle anime umane.

LIBRO PRIMO

DELLA SETTA JONICA.

Cap. I. di Talete ed Anassagora.

TAlete nato in Mileto Città dell'Jonia, d' una chiarissima stirpe oriunda di Fenicia, uno di que' sette celebratissimi sapienti della Grecia, ed Autore della Setta Jonica, viene comunemente riputato il primo, che tentasse d'investigare da filosofo la prima origine delle cose e le occulte cagioni de' fenomeni naturali, siccome attestano Aristotile, Cicerone, Diogene Laerzio, Plutarco ed altri. Acceso pertanto di sì nobil desiderio viaggiò in Creta ed in Egitto per conferire co' Sacerdoti e cogli Astronomi, la cui sapienza era presso i Greci massimamente in que' tempi in altissima stima e venerazione; mentre per lo secreto commerzio, che si credea dal popolo, che avessero quelli cogli Dei, stimavasi loro altresì conceduta una altissima cognizione non meno degli arcani della natura, che de' misterj della Religione. Quale si fosse veramente la dottrina di que' Sacerdoti, e cosa riuscisse a Talete d' apparare da essi, ella è cosa incertissima, non avendo noi monumenti bastevoli per formarne un sicuro giudizio. Solo si può fondatamente credere, ch' una buona parte di quella sapienza riguardasse la prima origine delle cose, e consistesse non tanto in ispecolazioni filosofiche, quanto in certe istorie e tradizioni, che di mano in mano si trasmettevano per una continua e come ereditaria successione. Di questo viaggio in Creta ed in Egitto intrapreso affine di approfittarsi delle dottrine de' Sacerdoti e degli Astronomi, ne dà contezza l' istesso Talete in una sua lettera a Ferecide riportata da Laerzio, la quale, sebbene si ha per sospetta da Ve-

zio

zio e da altri Critici, non tralascia d'essere un pregevole monumento di ciò, che anticamente si credea, o si sapea dell' istoria di Talete e delle cose a quella appartenenti: e lo stesso giudizio dee formarsi delle sentenze a lui attribuite e riferite da Laerzio, dallo Stobeo e da altri antichi Scrittori.

§. I.

Della mente aggiunta da Talete alla materia nella formazione dell' Universo.

ORA venendo al di lui sentimento intorno all' origine del mondo ed all' esistenza e natura di Dio, due cose strettamente connesse nell' antica filosofia, ella è opinione comunemente ricevuta, ch' egli due stabilisse i principj, l' uno materiale e passivo, che dicea esser l' acqua; l'altro attivo ed efficiente, e questo era Dio, cioè la mente, che il tutto avea formato dall' acqua. Così riporta l' opinione di Talete Cicerone lib. 1. de nat. Deor. Cap. 10. *Thales Milesius, qui primus de his rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem, eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret*. Così Plutarco de Plac. Philosoph. lib. 1. cap. 2. *Thales Milesius rerum principium esse dixit aquam*. E cap. 7. *Thales Deum mundi mentem esse dixit*. E più espressamente Stobeo: *mentem mundi esse Deum.... Divinamque vim elementare humidum pervadere, ipsumque movere*.

Difficoltà di Bayle contro il sentimento più comune.

Con tutto ciò non pochi Critici, e tra gli altri Pietro Bayle, in niun modo acconsentir vogliono, che Talete abbia ammesso nella formazione dell'universo l' efficacia d' una intelligenza motrice. A così credere si muovono dalle testimonianze di Cicerone e di Plutarco medesimo e d'altri gravi Scrittori, i quali ad Anassagora attribuiscono il pregio d'avere il primo riconosciuto la necessità d' una intelligenza motrice e regolatrice, d'una mente architetta dell' universo. E così vogliono, che la fisica tratti abbia i suoi natali da Talete in seno all' Ateismo, e coll'Ateismo pure cresciuta sia ed allevata fin a ad Anassagora nelle scuole d' Anassimandro e d' Anassimene, che

che ſuccedettero a Talete. Neppure Anaſſagora purgano intieramente dalla colpa dell' Ateiſmo; perchè, ſebbene, come eſſi dicono, abbia fatto Iddio Autor del mondo, ha però creduto Iddio neceſſitato per natura a produrre il mondo, e ſtrettamente altresì con eſſo congiunto per natura.

In fatti Cicerone in quel primo Dialogo della natura degli Dei, ove fa, che dall'interlocutore Epicureo Vellejo vengano riferite le opinioni, ch'ebbero di eſſi gli antichi filoſofi poco dopo quella di Talete, così eſprime l' opinione di Anaſſagora: *Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene diſciplinam, primus rerum omnium deſcriptionem, & modum mentis infinitæ vi, ac ratione confici, ac deſignari voluit*. Certamente Cicerone ſarebbeſi troppo apertamente contraddetto, ſe, avendo poche righe innanzi ſcritto, che, ſecondo Talete, Iddio era la mente, che il tutto formato avea dall' acqua, non aveſſe poi dubitato di aſſerire con tanta franchezza, che fu Anaſſagora il primo, che all' efficacia ed alla ragione, o ſapienza d'una mente infinita attribuì la compoſizione e l' ordine dell' univerſo. Vuole pertanto Bayle, che il primo paſſo di Cicerone, la cui lezione per altra parte ſi vede manifeſtamente tronca e ſcorretta, non dee punto farne dubitar della verità del ſecondo, a cui ſono conformi moltiſſime teſtimonianze d'altri graviſſimi Scrittori. Dal che conclude non poterſi liberare dalla nota dell' Ateiſmo la filoſofia di Talete, o, ciò ch'è lo ſteſſo, la prima comparſa, che faceſſe la filoſofia nel mondo.

A quelli poi, che, perorando la cauſa di Talete, portano in campo le belliſſime ſentenze, che meritamente gli acquiſtarono il titolo di Sapiente, tra le quali alcune ve n'ha piene di religioſo ſentimento verſo la Divinità, riſponde leggiadramente Bayle, che, oltre l' eſſere aſſai incerto, ſe quelle ſentenze ſiano di Talete, o no, non ſi hanno da cercare ne' diſcorſi di converſazione del ſapiente Talete i ſentimenti filoſofici di Talete il fiſico, che in qualità di ſapiente potea dire in pubblico molte coſe, ch' egli poi non dicea nella ſcuola; che, ſpiegando in queſta da fiſico la generazione del mondo, parlava dell' acqua e non di Dio; ma che, quando mirava al ſuo carattere di ſapiente, i cui ſentenzioſi ragionamenti ſervir

doveano

doveano all' emendazione del costume, e si spargeano nel volgo, allora credea doversi conformare a' sentimenti Teologici (*g*). Quanto sia insidioso questo discorso di Bayle, ognuno sel vede assai chiaramente: ma quanto fallaci sieno il più delle volte gli artifiziosi riflessi di quell' ingegnoso bensì, ma ingannevolissimo scrittore, spero, che ne riuscirà facile il mostrarlo in questo particolare col far vedere, che non fu giammai Talete così privo di senso, ch' Egli credesse, che dall' acqua sola sorgere potesse la vasta ordinatissima mole dell' universo senza l' opera d' una mente, o sia intelligenza motrice; che non segue però da questo in alcuna maniera, che siasi contraddetto Cicerone; ma che, esaminando i di lui passi interi e quelli degli altri Scrittori, che d' Anassagora parlano nel medesimo modo, altro non si può sensatamente inferire, se non che intorno alla natura di quella mente, ch' ambedue ammisero, vi ha qualche differenza ne' loro sensi; dalla quale differenza apparirà, che Anassagora ebbe di quella mente una idea più sublime assai e più conforme alle vere nozioni della Religione di quella, che n' avesse per avventura conceputo Talete. Ma per ciò fare bisogna ripetere le cose da più alto.

§ I I.

Che le antichissime tradizioni de' Teologi hanno servito di base alle prime specolazioni de' fisici.

ARistotile nel primo libro della metafisica cap. 3. sembra veramente insinuare, anzi dichiarare apertamente, che i più antichi e primi filosofi non altri principj riconobbero, fuorchè quelli, che sono contenuti nella classe delle cagioni materiali: Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων, οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει

La filosofia cominciò dall' investigazione del principio materiale delle cose.

μόνον

(*g*) Quando si concedesse al Bayle la sua artifiziosa interpretazione, parmi, che maggior vantaggio sarebbe per averne la causa della Religione. Imperocchè, se Talete credeasi obbligato per politica di tenere al Popolo ragionamenti tanto sublimi circa la natura e la provvidenza di Dio, ne segue al certo, che di queste verità, che sono il fondamento della Religione, dovea essere il Popolo a'tempi di Talete altamente persuaso. Il che conferma e l'antichità della Religione e la naturale disposizione degli animi umani a ricevere le giuste nozioni, che le servono di base.

μόνον ὠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. Talete, continua Ariſtotile, l' Autore e il Principe di queſta filoſofia diſſe l' acqua eſſere coteſto principio materiale; per la qual coſa affermava altresì la terra eſſere ſopra l' acqua. Queſto ſolo attribuiſce di certo Ariſtotile a Talete; il che è da notarſi (*h*): quindi va proponendo le ragioni, che veriſimilmente poterono indurre Talete a così penſare; giacchè a' tempi d' Ariſtotile s' erano ſmarriti i libri di Talete, ſe pure alcuno ne avea ſcritto. Indi ſoggiugne, che alcuni erano di parere, che gli antichiſſimi παμπαλαίυς, e già da quella età rimoti aſſai ed i primi Teologizzanti l' iſteſſa opinione tennero della natura, o ſia generazione delle coſe περί φύσεως; avendo eſſi fatto l' Oceano e Tetide Padri della generazione, e detto il giuramento degli Dei farſi per l' acqua, cioè per quell' acqua, che da eſſi Poeti è chiamata Stige; giacchè il giuramento ſi fa per ciò, che v' ha di più onorabile; nè vi ha coſa di più onorabile, che ciò, che è d' origine più antico, e l' altre coſe tutte precede. La ſteſſa opinione attribuiſce pure Ariſtotile ad un certo Ippone; ma queſto dice non doverſi cogli altri filoſofi annoverare per lo ſuo baſſo intendere. Il motivo, che ebbe Ariſtotile di fare così poco onore a coteſto Ippone, ne darà in appreſſo qualche lume per meglio dichiarare i ſenſi di Talete.

Ora, quali ſieno que' vetuſtiſſimi Teologi, che precedettero Talete nella ſua ſentenza dell' origine delle coſe, vi ha di ciò qualche diſparità d' opinione fra gl' interpreti. Aleſſandro crede, che Ariſtotile abbia voluto accennare Omero ed Eſiodo: S. Tom-

(*h*) Sono da notarſi diligentemente le circoſtanze, colle quali vien deſcritta la formazione del mondo e la prima origine delle coſe nelle differenti coſmogoníe. Imperocchè in tutte s' incontrano alluſioni manifeſte a' fatti narrati nel Sacro Teſto. Queſto non prova in vero, che i Caldei, gli Egizj e gli altri antichiſſimi abbiano ſpogliato i libri di Mosè: ma prova, che le tradizioni loro derivano in parte dallo ſteſſo fonte, e ch' ebbero notizia di que' fatti, che furono in ſeguito raccolti e ſcritti da Mosè. Quindi, paragonando i libri di Mosè colle tradizioni di coteſti popoli, ſi ſcorge nelle differenze l' alterazione ſucceduta in queſte; e nella conformità ſi appreſenta l' autorevole argomento della depoſizione di tutto il genere umano in atteſtare l' originaria verità de' fatti ſcritti da Mosè e accennati dagli altri popoli. Che ſe Mosè aveſſe data una compiuta iſtoria de' fatti accaduti prima e poco dopo il diluvio univerſale, ſi vedrebbe ſenza dubbio non men chiara l' origine di tante favole, circa le quali ſiamo del tutto all' oſcuro, di quello, che appaja l' origine di tante altre, in cui è evidente l' alluſione a' fatti della ſcrittura, e che ſi poſſono vedere raccolti nella ſtoria di Natale Aleſſandro.

Tommaſo ed i Conimbricenſi, Orfeo, Muſeo, Lino, i quali furono al certo antichiſſimi, e per eccellenza chiamati Teologi per aver ne' loro Poemi trattato eſpreſſamente delle coſe Divine. Si può credere, che Ariſtotile abbia compreſo egualmente gli uni e gli altri. Imperocchè l'attribuire a que' Teologi lo aver fatto l'Oceano e Tetide Padri della generazione, ciò manifeſtamente ſi riferiſce ad Omero, che nell'elegantiſſimo Epiſodio del canto 14. dell' Iliade mette quelle medeſime parole in bocca di Giunone v. 201. e 301. Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα τηθύν. Onde Plutarco lib. 1. de Plac. Philoſ. cap. 3. avendo riferita la ſentenza di Talete nella ſteſſa maniera, che Ariſtotile, conchiude, che Omero altresì ſuppone la generazione dell' acqua; e cita il verſo 246. *Oceanus, qui omnibus origo eſt*; La qual ſentenza è appunto la medeſima, che Ariſtotile attribuiſce a que' vetuſti Teologi: Ma dall'altra parte Omero ed Eſiodo non furono inventori delle dottrine Divine, onde ornarono i loro Poemi; e queſte dottrine le preſero ſenza dubbio da' Poeti più antichi Orfeo, Muſeo, Lino. Da Diogene Laerzio nel ſuo proemio abbiamo, che Muſeo era ſtimato il primo, che aveſſe fatto una teogonía ed una sfera, e detto le coſe tutte da un principio generarſi ed in quello riſolverſi finalmente; e che Lino, che tanto arrecò di luſtro a Tebe, quanto n' ebbe Atene da Muſeo, fatto aveva una coſmogonía, e deſcritto il corſo del Sole e della Luna, e la generazione degli animali e de' frutti. Queſto principio diede Lino al ſuo Poema: Tempo vi fu, ch'il tutto inſieme nacque: e fu, dice Laerzio, ſeguitato di poi da Anaſſagora, il quale diſſe, che tutte le coſe furono nello ſteſſo tempo prodotte e di poi ordinate dalla mente, che loro ſopravvenne.

Furono pertanto le dottrine di queſti antichi Teologi i primi ſemi e fondamenti della filoſofia, in quanto diſſero l'Oceano e Teti, o ſia l'acqua e la terra aver dato l'origine a tutte le coſe. Ma ciò eſſi diſſero ſulla fede d' antiche iſtorie e tradizioni; nè s' impegnarono giammai a voler filoſoficamente dichiarare la maniera, onde nacquero le coſe, o poterono eſſer prodotte da que' principj, che loro aſſegnavano. E però vengono queſti chiamati da Ariſtotile non già filoſofi, o fiſici,

ma col nome proprio di Teologi, perchè trattarono della formazione del Mondo, e di questa trattarono non sistematicamente per via di specolazioni, ma sulla fede e sulla testimonianza de' figliuoli degli Dei e de' Divini Oracoli (*i*).

Plutar. lib. 1. cap. 3.

In qual senso fu Talete il primo fisico.

Talete fu pertanto il primo, che desse incominciamento alla filosofia, in quanto egli, supponendo vero ciò, che da' Teologi era sempre stato costantissimamente affermato, l'acqua, o sia il caos, essere il principio di tutte le cose, cominciò sottilmente ad investigare, qualmente dall' elemento acquoso sorgere potesse quella varietà di sostanze, onde è composto il mondo. In questa guisa formò, (ciò che non era ancora stato intrapreso) un sistema di fisica, in cui spiegava per via d'osservazioni e di ragioni fisiche, come naturalmente potessero le cose tutte avere dall' umido elementare ed origine ed accrescimento; e come poi nello sciogliersi, in quello si risolvessero. Le ragioni ed osservazioni, sulle quali era verisimilmente appoggiato il sistema di Talete, si leggono in Aristotile, in Plutarco ed in altri Autori, e sono notissime.

Che nel formare il suo sistema fisico Talete non abbanbandonò il sistema teologico.

Nel formare adunque Talete il suo sistema fisico, non abbandonò, nè rigettò il sistema Teologico antichissimo; anzi quello prese per base del suo filosofare, non avendo fatto altro, che dichiarare con ragioni fisiche ciò, che da' Teologi veniva semplicemente affermato: Ritenne di più espressamente molte dottrine di quell' antica tradizionale Teología e degli errori, onde erano infette. Così al riferire di Laerzio col dire, che fece Talete l'acqua il principio di tutte le cose, disse

(*i*) Che Talete dalle antiche dottrine e tradizioni prendesse l'acqua, o 'l caos per principio materiale delle cose, si conferma da questo, che Ferecide suo contemporaneo ammise lo stesso principio materiale, siccome tutti gli antichi attestano. Ora si sa per testimonianza di Svida, di Eustazio e di altri, che a Ferecide toccò in sorte di avere certi libri arcani de' Fenicj, e che non ebbe altro ammaestramento. Che questi libri de' Fenicj altri non siano, che i libri di Mosè, viene egregiamente provato in una dissertazione sopra Ferecide del Sig. Heinius, inserita nelle memorie dell'Accademia di Berlino Anno 1747. Ma Ferecide riconobbe pure anche esso una mente formatrice dell' universo. Il che s'intende da quella bella sentenza, che di esso ne ha conservato Aristotile lib. 12. metaf. 64.: τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄρισον τιθέασιν: cioè, che ottimo debbe essere il primo principio creatore. Si può aggiugnere, che, come avverte Stanlejo, Ferecide emulatore della gloria di Talete a lui fu contrario nelle altre sentenze: dal che si potrebbe inferire, che si accordavano ne' punti stabiliti dalla tradizione, e discordavano nelle opinioni suggerite loro dal proprio ingegno e dalla maniera di pensare.

disse altresì essere animato il Mondo e pieno di Demonj, o, come spiega Plutarco lib. 1. cap. 8., di Genj ed Eroi, per Genj intendendo sostanze animate, ὀσίας ψυχικάς; e per Eroi l'anime separate da' corpi; ed i buoni Eroi esser l'anime buone; i cattivi le cattive (*l*): così la notte aver preceduto il giorno, cosa d'antichissima tradizione presso i Fenicj ed altri popoli: così la terra starsi ferma, perchè posa sull'acqua. *Hanc enim sententiam*, dice Aristotile lib. 2. de Cœlo cap. 13., *vetustissimam accepimus, quam Thaletem Milesium dixisse ferunt: terram ideo quiescere, perinde atque lignum natat*. Dal credere il Mondo animato prese occasione di credere altresì animata la calamita, e di render così ragione della forza di lei attraente.

Il silenzio pertanto degli Autori, che nel riferire il sentimento di Talete niuna menzione fanno della mente, ch' egli aggiunse all'acqua per formare il Mondo, non vale ad abbattere le positive testimonianze di Cicerone, di Plutarco, di Stobeo, che affermano espressamente Iddio, secondo Talete, esser la mente del Mondo, la quale il formò dall'acqua (*m*). Imperocchè si può dirittamente giudicare, che quegli Autori parlarono unicamente di ciò, che nel sistema di Talete era proprio di lui, e non di ciò, in cui Talete niente apportava di nuovo e consentiva colle antiche volgatissime dottrine, per cui la Divinità era celebrata, come artefice e reggitrice dell' Universo e delle cose umane. E di fatto pare, che Aristotile non altro abbia voluto significare, dicendo, che gli antichi filosofi, alla testa de' quali ripone Talete, non altro principio

 riconob-

(*l*) *Tenebras luce antiquiores esse, non in theogonicis tantum receptissimum est, sed Ægyptios quoque tradidisse, Plutarchus auctor est, referens murem Araneum divinos reperisse honores apud Ægyptios propter cæcitatem, quod tenebras luce antiquiores arbitrarentur*. BruKerus tom. 1. pag. 413. Non è difficile l'accorgersi, che la sorgente di questa tradizione, siccome della maggior parte dell'altre, che servono di fondamento a tutte le antiche teogoníe e cosmogoníe, non può essere altra, che la verità di certi fatti, li quali da' primi uomini, che ne furono consapevoli, si propagarono col genere umano; e che nell'alterarsi in varie forme ritennero pur sempre tanto di conformità, quanto basta per additare una comune origine. Da quel medesimo passo si potrebbe altresì conchiudere, che il culto, che gli Egizj rendevano alle bestie, era un culto simbolico, e non diretto a quelle, come a tante divinità.

(*m*) *Thales rerum initium aquam dixit: Deum autem eam mentem quæ ex aqua cuncta formaverit & altior, & sublimior aquæ & spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a Deo tradita*. Minutius Felix in Dialog.

riconobbero delle cose, che il materiale; poichè ivi Aristotile distingue Talete da' Teologi anche nella supposizione, che da essi avesse preso il suo principio dell' acqua : e ciò, perchè Talete si prese a spiegare fisicamente la generazione delle cose da questo principio. E proseguendo Aristotile il suo ragionamento, mostra, come i fisici, che vennero in appresso, non s' acquetarono alle ragioni di Talete; e che avvenne ciò, che suole avvenire nel fare sistemi, ch' ognuno fece il suo; e chi trovò più acconcio di fare dell' aria la materia universale, come Anassimene e Diogene; chi il fuoco, come Ippaso da Metaponto ed Eraclito d' Efeso; chi i quattro volgari elementi, come Empedocle; e chi infiniti principj, come Anassagora superiore ad Empedocle nell' età, come dice Aristotile, ma inferiore nell' opere. Dal che si vede, che Aristotile in quel luogo si prese massimamente a dichiarare i varj sistemi sulla cagion materiale, che sola faceva allora l' oggetto della fisica; perchè, riguardo alla mente reggitrice, stavano que' primi fisici all' antiche dottrine e credevano, che per ispiegare la natura bastasse mostrare fisicamente, come da una stessa materia potesse sorgere tutta la diversità delle forme e delle sostanze, e perciò dichiarare, quale dovesse essere la natura di essa sostanza. Pure nel procedere innanzi s' accorsero, che era difficile il giugnere ad una spiegazione fisica plausibile col fermarsi anche fisicamente nel principio materiale, come avverte indi Aristotile: E però veggiamo, che, oltre l' avere abbandonato Anassagora l' idea d' una sola materia comune a tutte le sostanze, che non gli pareva bastevole a poter colle sue varie alterazioni formare una tanta diversità di cose, e l' aver però cercato nell' infinità de' suoi elementi l' inesausta miniera delle forme, si rivolse ad investigare con più studio, che non era stato ancora fatto, il principio delle mutazioni; nè trovando questo principio nell' infinità de' suoi elementi, vide, che per innalzare un sistema di fisica era d' uopo l' aggiugnere alla cagione materiale l' efficacia d' una intelligenza motrice; e di questa nelle sue spiegazioni fisiche fece aperta menzione. Tutto questo è discorso d' Aristotile.

Progresso della filosofia dopo Talete.

Veg-

Veggiamo dunque esservi già tra Talete ed Anassagora questo insigne divario, che Talete, siccome quegli, che diede il primo incominciamento alla fisica, si fermò unicamente nell' indagare, qualmente una stessa materia potesse colle sue varie alterazioni produrre una sì fatta varietà di cose; il che in que' tempi doveva apparir sommamente mirabile; e nello spiegare quindi le cagioni immediate e sensibili degli effetti più apparenti, dicendo, per esempio, l' eclisse del Sole farsi, quando passa la Luna, che è di natura terrestre, tra esso e la terra; i venti etesj essere cagioni dell' inondazioni del Nilo; farsi il tremuoto per l'agitazione dell'acqua, su cui galeggia la terra ec. Laddove Anassagora, avendo trovato la fisica alquanto provetta, ed osservando nella varietà de' sistemi già comparsi, quanto ella si fosse ancora mancante, giudicò non potere la fisica procedere con passo franco alla spiegazione de' fenomeni, se di quando in quando non ricorrea all' azione della mente formatrice dell' Universo, indagando altresì il fine, che s' era proposto quella mente nell' ordinare i movimenti particolari, e così aggiungendo alla considerazione della cagion materiale quella della cagione efficiente e finale.

Differenza tra il sistema di Talete e quello di Anassagora quãto alla necessità di una mente formatrice.

Plutar. de plac. lib. 3. cap. 15.

Questo vien maravigliosamente confermato dalla maniera, in cui nel capo 7. del primo libro della metafisica si prende Aristotile a confutare le opinioni degli antichi filosofi. Dice apertamente, che s' ingannano pure assai tutti quelli, che l' universo fanno di una sola sostanza, ed una sola natura, e quella corporea e dotata di grandezza stabiliscono come materia. Imperocchè in tal guisa bensì assegnano gli elementi de' corpi, ma non già delle cose incorporee, le quali pur sono in natura: e che, avendo intrapreso a spiegare le cagioni della generazione e corruzione, tolgono di mezzo la cagione del moto: e finalmente, che lasciano indietro la forma, per cui le cose sono ciò, che sono. Nel che si vede, che gli antichissimi, tra' quali era Talete, si erano fermati unicamente nella investigazione del principio materiale, nè ad altro indirizzate aveano le loro specolazioni filosofiche. Ma poi da questo rimprovero assolve Anassagora, siccome quello, che nella mescolanza e separazione degli elementi tentò almeno

di ſcoprire il principio formale delle coſe, e tant'oltre ſi ſteſe nella ricerca del principio movente. Ed è ben da oſſervare il detto di Ariſtotile, che quelli tolgono di mezzo la cagion del moto, i quali contenti ſono del ſolo principio materiale: ſegno evidente, che Ariſtotile non credea, che nella materia, o ſia nella natura corporea, com' egli ſi ſpiega, poteſſe ritrovarſi il principio del moto.

§. III.

Anaſſagora introduſſe nel ſuo ſiſtema le cagioni finali conforme all' idea di una provvidenza ſaggia e buona.

PErtanto Anaſſagora non contento di ſupporre in generale, che la materia riceveſſe il movimento dalla mente, onde era animata, il che da Plutarco, da Cicerone, da Diogene, da Laerzio viene attribuito a Talete, fu egli il primo, che l' efficacia di queſta mente impiegaſſe da fiſico nella ſpiegazione de' particolari movimenti, concludendo dal fine, quale ſi doveſſe eſſere l' operazione d' una mente ſavia ed operante con ordine e per lo bene; e qual effetto doveſſe riſultarne. Queſta conſiderazione della cagion finale delle coſe, cavata dall' idea d' una mente infinitamente ſaggia e tutto operante per lo meglio, chiaramente introdotta da Anaſſagora nella fiſica, non ſo, ſe ſia ſtata baſtevolmente avvertita da altri; eppure Ariſtotile ne fa chiariſſima teſtimonianza nel fine del terzo capo ſopra citato, che ſin ora per così dire abbiamo comentato. Avendo adunque Ariſtotile dichiarato, come i primi filoſofi dall' inſufficienza della cagion materiale ſi moſſero a cercare il principio efficiente, e chi queſto ripoſe nel caldo e nel freddo, e chi nel fuoco, e chi vinto dalla difficoltà, diſperando di trovarlo, bandì ogni movimento ed ogni mutazione dell'univerſo; finalmente conclude, che, veggendo eſſi nè dal fuoco, nè da altri tali principj poterſi cavare neppure una veriſimile ragione, perchè le coſe così belle ed in così bell' ordine parte ſtiano, e parte ſi facciano, coſtretti furono dalla verità a rivolgerſi

gerſi ad un' altra cagione, cioè ad una mente, che nella natura ſia cagione del mondo e di tutto l'ordine d'eſſo, νοῦν ... τὸ αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου, καὶ τῆς τάξεως πάσης; e che queſti punti toccò Anaſſagora apertamente, ſebbene prima di lui ſi creda ciò eſſere ſtato detto da Ermotimo Elazomenio. *Quegli adunque*, ſono l'ultime parole d'Ariſtotile, *che così penſarono*, poſero in una per principio delle coſe sì la cagione del bene ed ordinatamente eſſere, come quella, onde il movimento avviene alle coſe, cioè la cagion finale e l'efficiente, ſecondo la diviſione delle cagioni recata da Ariſtotile dal principio del capo.

Queſta conſiderazione della cagion finale, combinata coll'efficienza della mente introdotta da Ermotimo e da altri, e più apertamente da Anaſſagora nelle ſpiegazioni fiſiche de' Fenomeni naturali, viene maravaglioſamente confermata dall' eccezioni medeſime, che danno ad Anaſſagora ſu queſto punto Platone e lo ſteſſo Ariſtotile. Rimprovera queſti nel capo ſeguente ad Anaſſagora non meno, che agli antichi, che'l precedettero, di non aver fatto di quelle cagioni l'uſo, che ſi conveniva; e dice, che Anaſſagora impiegava la mente per la fabbrica dell' univerſo, come ne' Teatri adoperavaſi la macchina per lo ſcioglimento, o cataſtrofe del dramma; e che ſol quando non ſapea la cagione, per cui l' effetto dovea ſeguire di neceſſità, ſoltanto allora la chiamava in ajuto. E' famoſo il paſſo di Platone nel Fedone, ove Socrate narra, che, avendo ſentito a leggere in un libro, che diceaſi d'Anaſſagora, che la mente avea fabbricato ed ordinato l' univerſo, ſi era ſentito preſo d'un maraviglioſo diletto, ſperando di vedere ſpiegato da Anaſſagora, qualmente tutte le coſe foſſero diſpoſte, e tutte avveniſſero, come era il meglio, che foſſero ed avveniſſero; e perciò s' era luſingato, che, volendo ſapere, ſe la terra era rotonda, o ſe era nel mezzo, o no, Anaſſagora queſti dubbj dichiarato gli avrebbe, moſtrandogli ciò, che era meglio, che la terra foſſe, o no, rotonda; nel mezzo, o fuor del mezzo. Ma che nel leggere il libro ſi era trovato ingannato, mentre tutto ciò s' ingegnava di ſpiegare per mezzo delle cagioni proſſime ed efficienti nella ſteſſa maniera, che ſe, dicendo uno, che Socrate fa tutto per lo meglio, e volendo poi ſpiegare, perchè Socrate

ſegga,

ſegga, non già dichiaraſse, perchè foſſe il meglio a Socrate il ſedere; ma ne cercaſſe nella diſpoſizione delle oſſa e de' nervi la cagione meccanica. Dalle quali coſe tutte ſi comprende manifeſtamente, che Anaſſagora poſe per fondamento del ſuo filoſofare, che il Mondo e 'l bell' ordine d' eſſo è l' effetto della potenza e della ragione d' una mente infinita, operante con certo fine ed operante per lo meglio, come ſi ha da' paſſi ſopra citati di Ariſtotile e di Cicerone; che poi ſi sforzava d' aſſegnare le ragioni ſiſiche ed immediate de' particolari fenomeni; che finalmente, ove queſte gli mancavano, ricorreva alle cagioni finali, le quali cercava nella ragione, o ſia nella ſapienza della mente infinita.

In vano pertanto Bayle pretende ſpargere qualche ombra di ſoſpetto ſui ſentimenti d' Anaſſagora con quel paſſo di Ariſtotile lib. 1. Metaf. cap. 4. accennato ſopra, e con quel di Plutarco lib. 1. cap. ult., che Anaſſagora dicea altre coſe farſi per neceſſità, altre per fato, altre per libertà, altre per caſo. E per vederne il vero baſterà, che ſi dichiari con qualche eſempio il metodo di filoſofare di Anaſſagora; e l' eſempio il prenderemo da Plutarco ſteſſo. Dice egli pertanto lib. 2. de plac. cap. 8., che, ſecondo Diogene ed Anaſſagora, dopo che fu formato il Mondo e gli animali dalla terra eſtratti, ſi trovò ἐκ τῦ ἀυτομάτου, come da ſe ed a caſo inclinato il Mondo dalla parte Auſtrale; e che forſe ciò fu per effetto della Provvidenza, acciocchè alcune parti del Mondo ſi rendeſſero inabitabili, altre abitabili, ſecondo il freddo, l' ardore e la temperie di eſſe. Se ſarà richieſto un Filoſofo Criſtiano di ragionar, per eſempio, del corſo e della derivazione de' fiumi; dopo che avrà dimoſtrato, che tutto l' ordine dell'Univerſo dipende dalla diſpoſizione della mente Divina (il che viene dallo ſteſſo Anaſſagora premeſſo, come primo principio) non dubiterà, venendo al particolare, di attribuire alla neceſſità, cioè alla naturale inclinazione dell'acqua quel corſo, per cui, ſgorgando da' Monti, ſcende al piano: di riferire poi al naturale ordine e collegamento delle cagioni ſeconde que' vapori, quelle pioggie e quelle nevi, che a tempo e luogo alimentano le ſorgenti de' fiumi: e finalmente al caſo, o ſia a qualche acciden-

dentale disposizione del terreno, di cui non si scorge la ragione, o nella natura stessa di quel particolar terreno, o nelle leggi generali della natura universale, la particolare direzione de' fiumi, qual verso una parte e quale verso un'altra: E, volendo questo caso più particolarmente definire, dirà essere un effetto della provvidenza, la quale ha talmente disposte le cose, perchè le acque da tutte le parti si portassero ad innaffiare la terra. Ora dimostreremo in appresso, che gli antichi per nome di necessità intesero gli effetti determinati dalla particolare natura de' corpi; e per nome di fato l'ordine e il collegamento delle cagioni: che però non si ha da concludere, che tutti quelli, che hanno adoperate queste voci di necessità e di fato, le abbiano adoperate in un senso ripugnante alla provvidenza.

§. IV.

Immaterialità della mente, riconosciuta nella Setta Jonica, massime da Anassagora.

ABbiamo dunque già due caratteri, che distinguono pure assai la filosofia d'Anassagora da quella di Talete: l'uno, che Talete nel riconoscere una mente, che anima il Mondo, ed il forma dall'acqua. Questa mente Egli propose, non come un principio di fisica, ma come una supposizione ritenuta dal sistema Teologico; dalla qual supposizione partendo, si era preso ad innalzare la maggior parte del suo sistema fisico sulla dichiarazione della cagion materiale: Laddove Anassagora, come fisico e fondato sull'insufficienza de' principj di Talete, si rivolse all'efficacia della mente e l'introdusse come una delle quattro principali cagioni, senza cui è necessariamente imperfetta ogni filosofia, come il fa vedere Aristotile. 2. Che dal sentimento di Talete, come vien riferito da Cicerone, da Plutarco e da Stobeo, si raccoglie soltanto, che la mente avea formato il Mondo; ma non si distingue, se questa mente in ciò operasse per necessità di natura, o no: Laddove si vede, che, secondo Anassagora, la mente sopravvenendo al caos,

ſi era accinta da ſe ſteſſa ad ordinarlo ed a crearne un Mondo, le cui parti foſſero in belliſſimo ordine diſpoſte ſecondo i fini della ſua ſuprema intelligenza. Dal che ſi dee diríttamente conchiudere, che all'autorità di quelli, che attribuiſcono ad Anaſſagora d' aver fatto il primo dipendere l' univerſo e la belliſſima diſpoſizione di eſſo dalla ragione d' una mente ſuprema, non contraddicono punto le teſtimonianze di quelli, che ſi contentano d' aſſerire, che Talete attribuì la formazione del Mondo alla mente, che lo animava. Ma faremo, che queſta diſtinzione appaja ancora più luminoſa, coll' eſaminare un altro paſſo d' Ariſtotile, e di poi le autorità di Plutarco e di Cicerone a queſto propoſito.

Oppoſizione della ſentenza di Talete e di Anaſſagora ſulla natura dell' anima, con quella di Democrito, prova dell' immaterialità di eſſa riconoſciuta da que' Filoſofi.

Oſſerva Ariſtotile, lib. 1. dell'anima cap. 2., che, le coſe inanimate differendo maſſimamente dalle animate nel moto e nel ſenſo, i Filoſofi definirono l' anima per quelle due proprietà, ch' ella ha di muovere e di ſentire. Quindi alcuni ſtimando niuna coſa poterne muovere un' altra, s' ella non è in moto, diſſero l' anima eſſere una di quelle coſe, che hanno inſito e connaturale il moto; ſiccome Democrito, che l'anima diſſe eſſere calore e fuoco, per la mobiliſſima natura degli atomi componenti quell'elemento. Altri poi ſtimarono eſſere l'anima una coſa, che muove ſe ſteſſa; onde affermarono tutte le altre coſe eſſer moſſe dall' anima, e l'anima muoverſi da ſe: e tra queſti ripone Anaſſagora. Oſſerva altresì, che i Filoſofi conforme all' opinione, che aveano de' primi principj, determinarono la natura dell'anima; e qui riportando di nuovo le loro opinioni, moſtra, come dalla differente opinione, che ebbero de' principj, nacque altresì tra loro diverſità d' opinione intorno all'anima; e così all' opinione di Democrito oppone di nuovo la ſentenza d'Anaſſagora, ed a queſta immediatamente accoppia quella di Talete, come avente con eſſa qualche ſimiglianza, in quanto avea anch' egli riconoſciuto eſſere l'anima una coſa motrice di ſua natura. Dal che s' inferiſce, che Talete era di quelli, che attribuivano all' anima la facoltà di muovere, perchè era di ſua natura coſa movente, e non perchè aveſſe di ſua natura un moto inſito. Altramente la ſua opinione verrebbe a coincidere con quella di Democrito, e non

con

con quella di Anaſſagora; laddove Ariſtotile moſtra il contrario apertamente. Finalmente riferiſce, o piuttoſto rigetta con diſprezzo l'opinione d'alcuni, che egli chiama i più odioſi, o inetti, φορτικωτέρων; tra' quali nomina quell' Ippone, che abbiamo già veduto citato nel libro 1. della metaf.; i quali, avendo abbracciato il ſiſtema di Talete dell' acqua principio di tutte le coſe, diſſero anche l'anima eſſere acqua. Ora il principio movente, in cui Talete facea conſiſtere la natura dell'anima, o era di ſua natura inerente all' acqua, o alla materia dell' acqua, o no. Se era inerente di ſua natura all' acqua, e ſe l'acqua pertanto era, ſecondo Talete, non ſolo principio materiale, ma anche principio movente, non dovea ſembrare ad Ariſtotile nè ſtrana, nè ridicola la ſentenza d' Ippone; anzi dovea eſſere o la ſteſſa di Talete, o almeno conforme affatto a' principj di Talete (*n*). Col rimproverare adunque ad Ippone la ſciocchezza del ſuo penſare intorno all'anima, moſtra baſtevolmente, che Talete non ripoſe giammai nell' acqua il principio del moto, ma queſto glielo aggiunſe d' altronde. Dal che ſi conferma vieppiù ciò, che del ſentimento di lui riferiſcono poſitivamente gli Autori di ſopra citati, cioè Iddio eſſere la mente, che anima il mondo, e che, penetrando l'elementare umido, il moſſe e ne formò l'univerſo.

Altro argomento preſo dal rigettar, che fa Ariſtotile la ſentenza d' Ippone.

Quanto poi ad Anaſſagora, ſono talmente chiari e ſignificanti i caratteri, per li quali diſtingue la mente dall' univerſità delle coſe, che ſulla fede d'Ariſtotile, che li riporta, non dubitiamo d'aſſerire francamente, ch' Egli diede alla mente una vera, rigoroſa ed aſſoluta immaterialità. Ecco il teſto d'Ariſtotile: *Egli ſtabiliſce maſſimamente, come principio di tutte le coſe, la*

Diſtinzione fatta da Anaſſagora tra la mente e la materia, o l'univerſo.

 mente;

(*n*) Si è pertanto ingannato il Budeo, Traité de l'Atheiſme ec. cap. 3. §. 2. not. 1. p. 124., concludendo da queſto, che Talete ſtabilì l'acqua per principio delle coſe, che, ſecondo eſſo, era altresì l'anima una particella d'acqua. E' vero, che, ſe tale foſſe ſtata l'opinione di lui, ſarebbe difficile il capire, come aveſſe mai potuto credere l'anima immortale, come rifiette Budeo ſul teſto di Diogene Laerzio, che ciò afferma poſitivamente. Ma il fatto ſi è, che Talete non ebbe giammai una sì fatta opinione della natura di lei, ma ſolo Ippone ed alcuni altri ſimili a lui. Onde ſvaniſce ogni difficoltà, e ſi conferma, che Talete molte coſe ritenne delle Teologiche dottrine, e ſe ne prevalſe nel ſuo ſiſtema ſiſico.

mente ; mentre questa sola tra le cose tutte , che sono , afferma essere semplice e senza mistione e pura : e nel testo 34. *Anassagora dice la mente essere esente di passione , nè avere alcuna cosa di comune coll' altre* . Nè qui si può dire , che cotesta semplicità della mente , cotesta purezza ed esenzione di mescolanza non altro voglia significare , che la somma omogeneità e sottigliezza d' una qualche natura corporea ; poichè Aristotile oppone espressamente in questi luoghi la sentenza d'Anassagora all'opinioni di coloro , che l'anima faceano consistere in un sottilissimo e purissimo fuoco ed etere , in un' aura vitale , in atomi mobilissimi e perfettamente omogenei (*o*) . Troppo leggiermente adunque si sono indotti alcuni per altro valenti uomini a decidere , che gli antichi Filosofi , e (ciò ch' è più strano ancora) i Padri de' primi secoli non ebbero giammai della spiritualità della mente quell' idea , che se ne ha da' Filosofi e Teologi presenti , che per la voce di spiritualità intendono una assoluta immaterialità . E' vero , che presso gli Antichi il nome di spirito viene di quando in quando applicato a significare certe corporee sostanze , che per la sottigliezza loro sfuggono i sensi , come il fuoco elementare , l'aria sottile e l'etere . Nè ciò si nega da noi , nè così semplici siamo , che dal trovare in un antico designata l' anima col nome di spirito , da ciò subito conchiudiamo , che in senso di lui fosse immateriale : ma diciamo con tutto ciò , ch' ebbero essi la vera nozione dell' immaterialità ; ed il diciamo fondati sui caratteri , con cui di quando in quando distinguono l' anima dal corpo ; caratteri , ch' escludono dall' anima quelle proprietà , ch' egualmente ai

corpi

(*o*) Chiarissimo è anche a questo proposito il passo di Aristotile, metaphisic. lib. 1. cap. 7. test. 18. Anassagora dice (sono le parole d' Aristotile) tutte le cose esser miste , fuorchè la mente ; questa sola essere semplice e pura . Onde egli sembra stabilire, quai principj, primieramente lo *uno* , e questo semplice e senza mistione : in secondo luogo l'*altro*, che è in qualche guisa Ente , ed è quello, che noi diciamo indefinito, prima che sia determinato e fatto partecipe di una qualche forma . La mente è dunque, nel sistema di Anassagora , di un genere del tutto diverso dalla materia . Ha una perfetta unità , quale si conviene solo ad un Ente semplice ed indivisibile , ed è però in atto . Laddove la materia non è Ente semplicemente, secondo l'espressione di Aristotile , cioè non è per se stessa determinata ad una specie di Ente , e però ha bisogno di esserlo per la partecipazione di una qualche forma . Chi non vede, che questi caratteri essenzialmente distinguono la natura della mente da quella della materia ? Oltre di che in quel passo di Aristotile la mente si oppone a quell'indefinito, che comprende tutto ciò , che s' intende per nome di materia .

corpi più ſottili, come a' più compatti e ſenſibili convengono. Queſto ho già fatto vedere nel mio trattato dell' Immaterialità dell' anima, e di più moſtrato, come nel determinare la voce di Spirito a ſignificare un qualunque ſottiliſſimo fluido fu ne' tempi remotiſſimi negato, che l' anima foſſe ſpirito. Dal che manifeſtamente conchiudeſi non ſolo leggiero, ma falſo eſſere il fondamento di coloro, ch' agli antichi negano la rigoroſa nozione dell' immaterialità: ora tra queſti antichi a buona equità poſſiamo annoverare Anaſſagora.

Altro argomento preſo dal rigettar, che fa Anaſſagora la diſtinzione tra la mente e l' anima.

Un altro rifleſſo mi rimane ancora da fare ſul teſto d' Ariſtotile. E' coſa notiſſima ed accennata da Ariſtotile in queſto luogo, che la maggior parte degli antichi diſtinſero l' anima dalla mente: per anima intendevano il principio del moto e del ſenſo nell' animale: per mente l' intelligenza contemplatrice delle verità aſtratte ed incorporee. Ora nota Ariſtotile, che Democrito tolſe queſta diſtinzione, e diſſe l' anima e la mente, o ſia l' intelletto, eſſere una medeſima coſa, e l' una e l' altra eſſer fuoco: avverte poi, che anche Anaſſagora, ſebbene in un modo ben differente da quello di Democrito, affermava talvolta la mente eſſere una ſteſſa coſa coll' anima; che in altri luoghi mettea una differenza tra la mente e l' anima. Da ciò parmi, ſi poſſa dirittamente giudicare, che Democrito facea la mente e l' anima ugualmente materiale: che gli altri Filoſofi, (e queſti erano i più) ſebbene l' anima, in quanto motrice e ſenſitiva, riputaſſero eſſere altresì corporea, ſiccome quella, che dal corpo ricevea impreſſioni di ſenſo, ed a queſto comunica impreſſione di moto, non pertanto faceano la mente corporea; mentre queſta dall' anima diſtinguevano e la riputavano di più alta condizione, nè punto ſoggetta alle impreſſioni del corpo: che finalmente Anaſſagora coll' identificar l' anima colla mente, ſtimaſſe, che nelle nature partecipi di mente non ſolo l' intelletto, o ſia la potenza contemplatrice del vero, ma ancora la facoltà motrice e ſenſitiva foſſero incorporee, e ad una medeſima incorporea e ſemplice ſoſtanza apparteneſſero. Ed in queſto ſi vede, come la ſentenza d' Anaſſagora era diametralmente oppoſta a quella di Democrito; mentre queſti ſi dipartiva dalla diſtinzione introdotta

tra l'anima e la mente per fare l'una e l'altra corporea; ed all'incontro Anaſſagora ſe ne dipartiva per far l'una e l'altra incorporea.

§. V.

Autorità di Plutarco e conciliazione de' detti di eſſo ſu queſto propoſito.

ORA vengo ad eſaminare i paſſi di Plutarco, che qualche lume recar poſſono al preſente argomento. Nel libro 1. de plac. philoſ. cap. 3. parlando de' principj delle coſe, riferiſce, che Anaſſagora poſe per principio materiale le particole ſimilari, e per cagione facitrice la mente, che diſpoſe ed ordinò il tutto: ϗ τὰς μὲν ὁμοιομερείας ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον, τὸν νοῦν τὸν τὰ πάντα διαταξάμενον. E ſoggiunge quindi doverſi approvare Anaſſagora ed acconſentirgli in queſto, ch' alla materia aggiunſe l'Artefice ἀποδεκτέος οὖν ἐστιν, ὅτι τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν. E nel capo 7. *coſa è Dio*. Anaſſagora dice, che nel principio tutti i corpi erano immoti, e che la mente di Dio li diſgregò e diſpoſe ordinatamente, e ne fece le generazioni, o ſia ne traſſe l'origine di tutte le coſe: ὁ δὲ Ἀναξάγορας ec. Nè mette Plutarco altra differenza tra Platone ed Anaſſagora, ſe non in queſto, che Platone ſupponea i corpi non già in quiete, ma in un moto diſordinato, e che, conoſcendo Dio l'ordine migliore della confuſione, gli ordinò: ma qui appunto s'incontra un paſſo difficile; poichè Plutarco in vece di lodare, come ha fatto ſopra, Anaſſagora per aver così bene parlato di Dio, anzi per ciò ſteſſo il riprende in queſto luogo unitamente a Platone: *ſono*, dice, *caduti l'uno e l'altro in errore col fare, che Dio ſtia rivolto alle coſe umane, ed in grazia dell'uomo abbia fabbricato il Mondo*.

Non ha Bayle traſcurato al certo il bel campo, che potea queſto paſſo aprire a' ſuoi vaghi rifleſſi. Che brutta contraddizione, dic'Egli, ſi è mai queſta di Plutarco! come? Dopo che ha lodato Anaſſagora per avere aggiunto alla materia una mente reggitrice, ſgridarlo poi così indegnamente per aver detto, che Dio ſi prende penſiero delle coſe noſtre? Può que-

ſto

ſto meritamente ſorprendere qualunque leggitore, atteſo maſſimamente il profondo giudizio ben noto a tutti dell'eccellente Scrittore, a cui ſi rimprovera una sì fatta contraddizione. Ma queſta ſorpreſa ſteſſa mette anche Bayle a profitto: Non è diſpoſto il leggitore a credere di Plutarco un così patente errore; e bene gli s'inſinua, come ſi può a queſto rimediare. Baſta ſaper intendere, che Plutarco, parlando qui da Filoſofo, ha voluto confutare le belle coſe, che ha predicato ne' ſuoi opuſculi morali intorno alla divina Provvidenza, ove la facea da Legiſlatore e da Maeſtro del coſtume. Bel ripiego in vero, ma del tutto vano e fuor di propoſito; perchè appunto qui non v'ha contraddizione alcuna in Plutarco, potendoſi conciliare con ſomma facilità que' due paſſi, ch'apporta Bayle, e però non eſſendo in alcun modo neceſſario d'attribuire a Plutarco sì fatte reſtrizioni mentali per volere oſtinatamente, come dice Bayle, ſoſtener non eſſervi contraddizione. E chi non ſa non eſſervi contraddizione, fuorchè ſolo quando un attributo s'afferma e ſi nega d'un medeſimo ſoggetto e ſecondo un medeſimo riſpetto? Ora ciò non fece giammai Plutarco, riguardo ad Anaſſagora. Nel cap. 3. il commenda pure aſſai e dice doverſi approvar la ſentenza di lui in queſto, che riconobbe la neceſſità d'una mente artefice della materia: Il condanna poi nel cap. 7., perchè Anaſſagora volea, che Dio dopo un' eternità d'ozio preſo aveſſe il conſiglio di muovere la materia, d'ordinarla e farne un mondo in grazia dell'uomo. Nè v'ha tra queſti giudizj neppure ombra d'oppoſizione. Nel cap. 3. ſi tratta de' principj delle coſe; e l'approvazione, ch'ivi dà Plutarco alla ſentenza d'Anaſſagora, deeſi riputare tanto più vera e ſincera, ch'ella non è altro, ch'un ſemplice corollario della confutazione degli errori d'Anaſſimandro e d'Anaſſimene, ch'egli riporta immediatamente prima. *Erra quegli*, dice Plutarco, *nel portar la materia, e nel togliere l'agente. Imperocchè quel ſuo infinito altro non è, che la materia; nè la materia può eſſere o efficiente, o aver energia, ſe non ſi ſuppone un agente.* E parlando d'Anaſſimene: *Erra queſti altresì, volendo, che gli animali d'un ſolo e ſemplice ſpirito ed aere conſtino. Imperocchè è impoſſibile, che la materia ſia l'unico prin-*

cipio

cipio delle cose; ma bisogna anche supporre la cagione efficiente, siccome per fare una tazza non basta il solo argento, ma ci vuole ancora l'agente, cioè l'orefice. E lo stesso vale del rame, del legno e di qualunque altra materia. Quindi nel riferire poi la sentenza d'Anassagora conchiude Plutarco, e così conchiuder dovea per necessità, doversi questa commendare, perch'alla materia egli aggiunse l'Artefice. E certamente tanto meno v'ha luogo di maravigliarsi, ch'abbia Plutarco di buon senno e da vero Filosofo questa sentenza lodata d'Anassagora, quanto più strano dee sembrare ed incredibile a chiunque dirittamente riflette, ch'abbiano potuto alcuni Filosofi lasciarsi trasportare in un tanto errore, quanto si è 'l darsi a credere, che la sola materia potesse bastare alla produzion delle cose. Nel capo 7. poi si tratta di ciò, che sia Dio: ed in questo Plutarco, senza ritrattarsi punto dall'approvazione data innanzi ad Anassagora, il riprende non già d'attribuire a Dio la formazione del Mondo; ma unicamente, perchè stimasse, che, rivolgendosi Dio col pensiero alle cose umane, in grazia dell'uomo si fosse accinto a formarlo. Il che si comprende chiaramente prima per gli argomenti stessi, con cui si prende a confutare un tal pensiero; i quali argomenti non già l'operazione di Dio sulla materia, ma il modo dell'operazione riguardano. Imperocchè il dire, che Dio sarebbe infelice, se a guisa d'operario e d'artefice con sollecito pensiero e con una certa cura di animo si ponesse a fabbricare il Mondo; il domandare, se nell'eternità, che precedette la formazione dell'universo, Iddio vegliava, o dormiva, e se era beato, o no; ciò può valere contra una operazione proveniente da un nuovo consiglio preso da Dio in grazia d'un fine da lui distinto, e non contro una operazione proveniente dalla stessa natura di Dio, per cui nel formare il Mondo abbia Iddio seguito le ragioni dalla sua essenza derivanti, e che 'l moveano a ciò fare. Si comprende in secondo luogo il medesimo intento di Plutarco dall'osservare, che, riportando dopo quella d'Anassagora le sentenze d'altri Filosofi intorno alla Divinità ed alla sua efficacia nella produzione, ed anche alla sua Provvidenza, riguardo alle cose umane, a queste sentenze non dà eccezione alcuna, nè a quella di

Ta-

Talete , che disse Iddio essere la mente del Mondo ; nè a quella di Aristotile , che Dio disse essere una forma separata, immobile e movente per naturale energía ; nè a quella degli Stoici, che Dio supremo dissero essere una mente nell' etere, un fuoco artifizioso procedente con ordine alla formazione dell' universo. I quali Stoici non ignorava Plutarco, che ammettessero oltracciò una provvidenza (*p*). Dal che si può dirittamente concludere, che, non potendo Plutarco capire, che un Dio per se stesso Beatissimo, quasi stanco ed annojato, per così dire, d' una eternità di quiete e d' ozio si fosse desto finalmente e preso avesse il consiglio di fabbricare un Mondo in grazia dell' uomo, per darsi in tal guisa una continua occupazione col dirigere le cose umane, stimò più probabile, secondo la sentenza degli Egizj massimamente, che Dio fosse con certo naturale vincolo unito alla materia, e per la natura sua intelligente e motrice determinato a contenerla in ordine. E però l' ultimo argomento, che egli porta contro Anassagora, cioè che, se le cose umane fossero per divina amministrazion governate, non sarebbe giammai oppresso il giusto, nè fortunato l' iniquo, in apparenza si contrappone all' idea d' una provvidenza, che le cose umane tutte con particolare consiglio in ogni avvenimento dirigesse; perchè allora credea Plutarco, ch' avrebbe Iddio sempre ed in ogni caso premiato il giusto e punito il reo: Ma non si oppone già all' idea d' una provvidenza, che dirige il corso delle cose, connettendo il tutto insieme, ed in seguito di tale connessione ordinando gli avvenimenti; nella qual serie può avvenire, che talvolta sia oppresso l' innocente, ed esaltato l' empio, finchè nella continuazione dell' ordine stabilito dalla mente saggia e provvedente riceva quegli finalmente il premio del suo bene operare, e questi il gastigo della sua malvagità. Il che si trova per altra parte assai conforme agli insegnamenti morali dello stesso Plutarco. Nè certamente si ha da [illegible] E e [illegible] cre-

(*p*) E' cosa notissima, che gli argomenti, che porta Plutarco in questo luogo contro la Provvidenza di Dio intesa non solo secondo i lumi della Rivelazione, ma ancora secondo i più sani dettami della ragione, sono tutti fondati su d' un falso supposto, e sono stati egregiamente disciolti da' Filosofi e Teologi Cristiani; del che ragioneremo in appresso.

credere, che un uomo alieno affatto dalla Setta d' Epicuro abbia mai voluto dare agli argomenti di lui tutta quell'estensione, che loro davano gli Epicurei, facendoli valere contro ogni sorta di provvidenza. Imperocchè ciò non sarebbe stato altro, che volere stabilire l' Epicureismo. Onde rimane, che non ad altro fine se ne prevalesse, se non in quanto gli sembrarono valevoli a confutare quelle particolarità, che l'offendevano nel sistema di Anassagora.

Ma da queste obbiezioni medesime, che sono, come si vede, di poco momento e confermano ciò, che è stato avvertito da molti, che a Plutarco più si conviene la lode di dotto e giudizioso Scrittore, che di profondo e penetrante Filosofo, si ricava, che Anassagora conobbe tre grandi verità. Primo: l'eterna esistenza di Dio, precedente la formazione del Mondo, e l'esser di lui, distinto affatto e indipendente dalla materia; poichè, secondo Anassagora, era Dio distinto dall'infinità delle particole similari, che contenevano tutta la possibile ampiezza della materia. Onde conobbe un Dio eterno, incorporeo, infinito, tutto mente pura ed intelligenza. Secondo: che Dio formò il Mondo non già per necessità di natura, ma per propria spontanea elezione; e che lo regge con perpetua provvidenza. Terzo: che la materia, la quale egli, gravissimamente errando, credette eterna, non ha però in se il principio del movimento; ma che questo le dee essere originariamente impresso dall'azione di Dio. A queste sublimi verità fu condotto Anassagora dalla filosofia, e fu (per servirmi dell' espressione d' Aristotile) a così pensare costretto dalla verità, cioè dalla manifesta ripugnanza, che si scorge in questo, che la materia possa da se stessa ordinarsi a comporre il Mondo. Il che maravigliosamente conferma la savia sentenza del gran Bacone, ch' una leggiera scorsa nella filosofia ne allontana talvolta da Dio, perchè sembra subito, che nelle prime immediate cagioni, che n' appresenta l' esperienza e la meccanica, si trovi la ragione di tutto; ma che, inoltrandoci più addentro per penetrare le prime e vere cagioni del moto e delle leggi del moto, tosto la filosofia ne riconduce a Dio.

§. VI.

Dichiarazione e conciliazione de' passi di Cicerone intorno alle sentenze di Talete e di Anassagora.

Le cose fin'ora dichiarate sarebbono piucchè sufficienti per fare svanire l'apparente opposizione, che a prima vista si appresenta ne' due passi di Cicerone, ne' quali riporta le opinioni di Talete e d'Anassagora, quando a scancellare ogni vestigio di ripugnanza non bastasse la sola considerazione di que' passi medesimi. Nel primo così riferisce e confuta la sentenza di Talete l'Epicureo interlocutore. *Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam esse dixit initium rerum: Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret. Si Dii possunt esse sine sensu, & mente, cur aquæ adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore.* E' vero, che il testo è mancante, come nota Bayle, e l' hanno notato tutti gl' Interpreti; i quali si sono anche ingegnati di supplire la mancanza, chi d'una maniera e chi d' un' altra, e ne han dato su ciò un buon numero di congetture. Ma non vedo, come una tale mancanza possa rendere incerta la testimonianza di Cicerone nell' attribuire a Talete d'aver ammessa una mente del mondo, che il tutto abbia formato dall' acqua, e sia Dio. Il testo di Cicerone ha due parti. Nella prima l' Epicureo riferisce semplicemente la sentenza di Talete: *Thales aquam esse dixit initium rerum: Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret*: Ed in questa parte il testo, come si vede, è chiaro ed intero. Nell' altra si prende a confutare Talete, *si Dii possunt esse &c.* E solo in questa parte è tronco il testo e scorretto. Ma che l' oscurità e la confusione, che si scorge nella parte, che contiene i ragionamenti dell'Epicureo contro Talete, possa, o debba, come pretende Bayle, rendere sospetta ed incerta la prima parte, che soltanto contiene l' esposizione del di lui sentimento, e nella quale non havvi neppure ombra d' oscurità; ciò mi pare del tutto fuor di ragione, e lo è certamente; poichè per niuna legge di discorso può valere quest'argomentazione: V' ha oscurità nella

confutazione d'un ſentimento : dunque reſta dubbia ed incerta l'eſpoſizione di quello. Anzi nel noſtro caſo la ſteſſa confutazione, in cui s'impegna l'Epicureo, n'accerta della verità dell'eſpoſizione; mentre il prenderſi a confutare un Autore moſtra, che ſe gli attribuiſce il ſentimento, ch'uno ſi prende a confutare: E l' avere Cicerone introdotto un Epicureo a confutar Talete in un tale propoſito è un indizio manifeſto, che ne' tempi di Cicerone era egli annoverato tra' Filoſofi, che riconoſcevano una mente formatrice dell' univerſo. Finalmente, ſe l'oſcurità, che v' ha in quella parte del teſto, che contiene la confutazione di Talete, doveſſe apportar qualche dubbio ſulla verità della prima parte, lo ſteſſo varrebbe, riguardo ad Anaſſagora; poichè, come ora vedremo, regna la ſteſſa oſcurità e la ſteſſa confuſion nel diſcorſo, con cui viene la di lui ſentenza riferita e combattuta dall' Epicureo.

Ecco pertanto il ſecondo teſto: *Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene diſciplinam, primus rerum omnium deſcriptionem, & modum mentis infinitæ vi, ac ratione deſignari, & confici voluit: in quo non vidit neque motum ſenſui junctum, & continentem in infinito ullum eſſe poſſe: neque ſenſum omnino, quo non ipſa natura pulſa ſentiret. Deinde ſi mentem iſtam quaſi animal aliquod eſſe voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur. Quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod, quoniam non placet aperta, ſimplexque mens, nulla re adjuncta, quæ ſentire poſſit, fugere intelligentiæ noſtræ vim, & notionem videtur.* Non iſtarò qui a recare le varie correzioni, per mezzo delle quali hanno tentato più Interpreti d'illuſtrar queſto paſſo e di renderne la lezione chiara e comoda per ogni parte. Sì fatte conghietture, comecchè ingegnoſe, plauſibili ed utili eziandío ſiano, non eſcono giammai da una certa sfera più, o meno ampia di probabilità, nè poſſono giugnere ad accertarne di ciò, che fu veramente ſcritto dall' Autore, i cui paſſi ſi prende l' Interprete ad illuſtrare. Per altra parte ſembrami, che, volendoci noi fermare alquanto col penſiero ſull' eſpreſſioni, che nella volgare lezione hanno la loro ſignificazione ſufficientemente determinata e del tutto intelligibile, verremo facilmente ad intendere,

quale

quale differenza passi tra le opinioni di Cicerone attribuite a Talete e ad Anassagora; posta la qual differenza potrà ritenere Anassagora il primato nella sua senza derogare in alcun punto a quella di Talete.

I. D' Anassagora vien riferito, ch'egli attribuì la costituzione e l'ordine dell' universo alla potenza ed alla ragione d'una mente infinita. Anzi dalla parola latina *descriptionem* s' intende, che la mente infinita, secondo Anassagora, ideò il disegno del mondo, che volle fabbricare, come un Architetto idea il disegno d'un edifizio. Nel che si mostra Iddio, come un Artefice del tutto distinto dalla materia, su cui lavora.

Di Talete non si dice tanto. Nell' opinione di esso compare Iddio, come mente del mondo; neppure vi compare, come mente infinita, nè come quella, che abbia formato il mondo *ratione*, cioè per deliberato consiglio della sua sapienza: e dal rimprovero dell' Epicureo: *cur aquæ adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* s' intende, che Talete, sebbene non facesse la mente corporea, l' univa però con istretto vincolo alla materia; dal che si potrebbe inferire, che Talete abbia creduto, che Dio nel formar il mondo operasse nella materia appresso a poco, come opera l' anima nel corpo dell' animale, dirigendone i movimenti. Il qual modo d' azione quanto sia differente da quello, che fu stabilito da Anassagora, è cosa per se stessa chiarissima. Onde ha potuto questi con ragione esser chiamato il primo, che per via di filosofici ragionamenti, come è stato sopra osservato, condotto si fosse a riconoscere la total dipendenza del mondo, se non quanto alla materia, almeno quanto alla formazione, dalla ragione e dal voler della Divinità.

II. Questa dipendenza del mondo dalla mente, e la total distinzione di questa dalla materia e dal mondo spicca maravigliosamente nella confutazione, che n' imprende a fare l'Epicureo. Supponea questi, che Dio, per agire sulla materia e muoverla, dovesse di senso esser fornito; e con questo credea di poter distruggere l' infinità attribuita da Anassagora alla mente. Di poi supponendo altresì non potervi esser senso, fuorchè in una natura animale, ne concludea dovere la mente

essere

essere pur anche animale. E quindi ripiglia: dovrà dunque esservi in essa qualche cosa di più interno, onde essa si denomini animale; giacchè l' animale suppone un principio interno, che gli dia un sì fatto essere: Ma nulla v' ha di più interno, che la mente stessa: dunque converrà, che un corpo esterno le si aggiunga, onde, cinta essa, ne risulti l' animale: *quod, quoniam non placet.* Dopo un sì fatto discorso mostra l'Epicureo apertamente, che pure ad Anassagora ciò non piacea, vale a dire, che Anassagora non dava corpo alcuno alla mente, che la cingesse e la contenesse, siccome nell' animale il corpo cinge e contiene l' anima. E però conchiude finalmente, che, riducendosi la nozione di Dio nel sistema d' Anassagora ad una mente *aperta*, cioè non racchiusa in alcun corpo; *simplexque*, cioè nè composta delle particole similari, nè contenuta in esse, e però affatto immateriale, una tal mente passa del tutto la capacità e 'l modo del nostro intendere. E questa è appunto la querela de' Materialisti de' dì nostri, i quali dicono di non poter intendere, nè formarsi idea alcuna di una cosa incorporea, come se, riflettendo sul proprio loro pensiere, non avessero un mezzo ben sicuro e ben pronto di convincersi del proprio errore; poichè nella nozione, che ne dà di se stesso il nostro pensamento, nulla possiamo raffigurarvi di steso, di figurato, di divisibile, di grave ec.: nulla di materiale e di corporeo. Dal veder pertanto dagli antichi Epicurei censurata cogli stessi modi la sentenza d' Anassagora intorno all' immaterialità di Dio, co' quali viene a dì nostri da' presenti Materialisti la stessa verità combattuta, ben forte argomento prender possiamo, che gli antichi in sì fatta maniera censurati ebbero dell' immaterialità della mente la stessa nozione, che si ha e si tiene a' tempi nostri. Da questo passo si conferma vieppiù, che Anassagora disgiunse affatto dalla materia quella mente, che Talete aggiunse all'acqua; e vieppiù confermasi ciò, che accennammo di sopra, che dal notare con attenzione le particolarità, che distinguono la sentenza d' Anassagora da quella di Talete, si scorgerebbe, che esso ebbe di Dio un' idea più sublime assai e più conforme alle vere nozioni della Religione di quella, che n' ebbe per avventura Talete.

§. VII.

§. VII.

Progresso del metodo filosofico da Talete ad Anassagora.

DAlle cose sin ora dichiarate raccogliesi, che la filosofia ebbe i suoi principj dalle dottrine sacre, che per via di storia e di tradizione s' erano da' tempi antichissimi e fra diversi popoli propagate sino a' tempi di Talete: che questi, adottando i principj dell' origine delle cose, che in quelle Teologiche dottrine si contenevano, cioè l'acqua, o il caos, come principio materiale; e la mente, come cagione efficiente; si pose a specolare su questi principj, e così diede incominciamento alla filosofia: che preso dal desiderio di rinvenir le cagioni immediate e prossime degli effetti sensibili, cioè delle differenti mutazioni e produzioni delle cose le une dall' altre, s' applicò particolarmente ad illustrare il principio materiale; a spiegare l' alterazioni, a cui potea di sua natura soggiacere; e a mostrar, come da coteste alterazioni sorger potesse la diversità delle forme e delle sostanze: che pertanto, sebbene le contemplazioni sue fisiche tutte si fermassero in questo principio materiale, non però giammai negò la cagione efficiente; anzi la ritenne espressamente con altri punti delle Teologiche tradizioni: la notte precedente il giorno nella formazion delle cose; la terra stabilita e come galleggiante sull' acqua; il mondo pieno di Genj.

II. Si deduce, che la filosofia fondata in tal guisa da Talete fu, qual pianta, che nata appena dovea di sua natura, prima di germogliare e dar frutti, dividersi e suddividersi in più rami, cioè in diverse Sette, o sistemi; la qual divisione nel crescere della pianta si è sempre veduta crescere, nè sta ancora per finire. Un sistema di pura fisica non è altro, che un risultato delle combinazioni d' alcuni fenomeni particolari, che un Filosofo si prese ad osservare e comparare più diligentemente per ridurgli a certi principj, o leggi comuni, che l' analogía rende poi subito universali. Quindi venendo un altro Filosofo ad esaminare altri fenomeni con maggior attenzione,

zione, che non fece il primo, o alcuni de' medesimi più minutamente, e gli altri trascorrendo di fuga, forma egli altre combinazioni, onde cava altre leggi ed altri principj, che l' analogía sempre propensa a secondare le voglie de' Filosofi rende egualmente universali. Quindi nasce un nuovo sistema, che, dovendo entrare nella serie de' sistemi, ne scaccia uno per dare fra breve luogo ad un altro.

Lo stesso molto più dovette accadere a' tempi di Talete. Potè ben questi co' suoi fisici ragionamenti filosofici destar negli uomini il desiderio di penetrar le cagion de' fenomeni, ma non già soddisfarlo co' suoi ritrovati. Destata pertanto questa voglia, o, per meglio dire, apertole il campo da Talete, tanto più s'accese, quanto più s'inoltrò il pensiero, che la nutre nella considerazion della natura, e cercando d'appagarsi, indusse i Filosofi poco soddisfatti delle spiegazioni di Talete non solo ad abbandonarle, ma anche ad abbandonar le dottrine, che a queste servirono di primo fondamento; onde al regno delle tradizioni succedette l'anarchía delle opinioni. Quindi Anassimandro sostituì all' acqua di Talete una certa infinità di natura, che non si sa, cosa sia; ed a questa infinità di natura d'Anassimandro sostituì Anassimene un' aria infinita per principio materiale delle cose.

III. Che veggendo finalmente Anassagora i Filosofi andarsi vanamente affaticando nel cercar cotesto principio materiale, e tanto più vanamente, quanto che di questo unicamente solleciti lasciavano da parte il principio efficiente delle mutazioni, ad altro metodo di filosofar si rivolse. Quando io ricorro col pensiero le dispute, che in molte parti, non ha gran tempo, moveansi con calore tra quelli, che il glorioso nome portavano di Peripatetici, e quelli, che dicevansi moderni: controversie, nelle quali fui anch' io talvolta impegnato; sembrami in quelle ravvisare un' immagine delle dissensioni, che nacquero tra que' vetusti Fisici col nascer della fisica. Le grandi controversie tra i Peripatetici e i moderni si riducevano alle due famose quistioni delle forme sostanziali e degli accidenti; e di queste l' intento altro non era, che di spiegare, o sia dare una idea chiara e netta di ciò, che avveniva

niva nell' interno di un corpo, quando in esso distruggendosi la primiera forma, ad un' altra specie di sostanza dava nascimento: come nel legno allora, quando, abbruciandosi, comincia, per così dire, a scolorirsi la di lui forma, e poi affatto scomparendo, lascia in poter della forma del fuoco quella parte di materia, in cui prima risedeva: quistione, che tutta dipende dal fissare, o trovare un soggetto comune, atto a vestirsi ora d' una forma, ora d' un' altra: E tanto era impegnata in questo la controversia, che delle leggi del moto, onde dipendono le mutazioni, o d' altri efficienti principj appena si faceva menzione.

In sì fatte ricerche, le quali sono appunto le prime, che si appresentano alla curiosità de' Fisici, (q) e stette la Setta Jonica fino ad Anassagora, il quale osservò d' una parte l' insufficienza di quanto si era detto per dichiarare, come da un solo materiale soggetto potesse nascere una tanta diversità di cose; ed a questo difetto si sforzò di supplire colle sue particole similari; parendogli, come conghiettura Aristotile, che da ciò, che non è, non potesse ciò, che è, trarre la sua origine, nè però potesse giammai prodursi il fuoco, se prima vi fosse stato un nulla totale di fuoco. Nè crederei improbabile, che da un più alto principio metafisico si movesse Anassagora a così pensare, cioè che tutto ciò, che può esistere ed in se stesso non ripugna, esista per necessità; essendochè la non ripugnanza di ciò, che non ripugna, è una non ripugnanza necessaria; onde egli volesse dare all' attuale esistenza la stessa ampiezza e necessità, che si conviene alla possibilità. Da questo principio dirittamente inteso dedurremo noi un argomento della necessaria esistenza di Dio e della necessaria contingenza del mondo, o sia di tutte le nature limitate; mentre, volendo da quello inferire l'attuale esistenza di tutto ciò, ch' è possibile, vien ristretto e limitato, e però si rende falso, come a suo tempo verrà spiegato. Dall' altra

 parte

(q) Che gli Antichi particolarmente si applicassero ad illustrare il principio materiale, si conferma da questo passo di Aristotile lib. 2. de nat. auscul. cap. 2. Ove indagando, se il Fisico dee considerare non solo la materia, ma anche la forma, dice, che, se si ha riguardo agli Antichi, parrà, che la sola materia si debba dal Fisico considerare.

parte osservò Anassagora, che indarno sarebbesi trovato il principio materiale delle cose, se a quello non si aggiugnea un principio efficiente ed ordinante; giacchè v' ha nell' universo un ordine; e però un principio intelligente, essendochè l' ordinare è un atto dell' intelligenza e della ragione (r). Costretto pertanto dalla verità si rivolse ad investigarlo; e quindi la fisica, che, uscendo dalle mani di Talete, si era dipartita dalla Teología, riguardo al principio materiale, fu da Anassagora alla Teología ricondotta, riguardo al principio efficiente; e le false nozioni, che nel corso di una lunga tradizione s' aggiunsero all' idea della mente formatrice, furono corrette in parte per mezzo de' lumi, che porse la retta ragione a quell' insigne Filosofo.

C A P. I I.

Di Anassimadro ed Anassimene.

CI siamo nel capo precedente dipartiti alquanto dal naturale ordine de' tempi col trattare unitamente la causa di Talete e d' Anassagora. Al che fare ci ha costretto la necessità di riscontrare pressochè continuamente le testimonianze degli Antichi, che ne hanno riferite le loro opinioni, essendoci paruto potersi trarre facilmente da un sì fatto riscontro un lume sufficiente ad illustrare in qualche parte i veri sensi di que' filosofi intorno alla Divinità, e a dileguare l' oscurità sopra di essi sparsa da quell' ombra di contraddizione, che in quelle testimonianze hanno ravvisata non pochi Critici tra' moderni, e che hanno fatto risaltare grandemente. Ora per non preterire affatto ciò, che rimane della Setta Jonica, diremo alcune cose di Anassimandro e di Anassimene, che succedettero l' un dopo l' altro a Talete, e quindi di Diogene Apolloniate

(r) Clemens Alexandrinus orat. adhort. ad gentes p. 9. D. ex aliis autem Philosophis, qui elementis præteritis, aliquid excelsius, & præstantius indagarunt: alii quidem in ipsis laudarunt infinitum, ex quibus fuit Anaximander Milesius, & Anaxagoras Clazomenius, & Atheniensis Archelaus. Atque hi quidem ambo præfecerunt mentem infinitati.

Ioniate e d'Archelao il primo Diſcepolo, o, come altri vogliono, Condiſcepolo di Anaſſagora, l'altro, ſuo Diſcepolo e Succeſſore e Maeſtro di Socrate.

Anaſſimandro poſe per principio ed elemento l'infinito, ſenza definire, ſe foſſe acqua, o aria, o altro; e diſſe le parti di queſto eſſere ſoggette a mutazioni, ma il tutto immutabile. Così Diogene Laerzio. Lo ſteſſo vien confermato da Plutarco, il quale aggiunge, che Anaſſimandro dicea, che tutto ſi generava dall'infinito, e tutto nel corromperſi in quello finiva e ritornava; e ch'indi concludea generarſi infiniti mondi e quelli di poi ſcioglierſi in quello, onde ſi erano formati; e che dicea eſſervi l'infinito per queſta ragione, acciocchè non veniſſe giammai meno la generazione e la riparazion delle coſe, cioè la materia, onde ſi poteſſero generare e formare. Da queſta infinità di mondi, che continuamente naſcono e muojono, ſi può comprendere, che non tardò la fiſica a ſpiegare voli alti e ſublimi. Plutarco il riprende poi per due capi; perchè egli non iſpiegò la natura di quel ſuo infinito, cioè ſe è aria, o acqua, o fuoco, o altro; e perchè contento di recare il principio materiale tolſe la cagione efficiente. Queſto rimprovero fa anche Plutarco ad Anaſſimene, il quale poſe per principio delle coſe un'aria, o un etere infinito, ovvero, come dice Diogene Laerzio, l'aria e l'infinito, ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον; la quale eſpreſſione è da notarſi.

Quindi non hanno dubitato que' Critici, che già vollero Talete Ateo, di dargli con più forte ragione per ſucceſſori nell'Ateiſmo Anaſſimandro ed Anaſſimene, e d'involgere pertanto in quell'odioſa denominazione tutta la Setta Jonica fino ad Anaſſagora. Pure, quantunque favorevole ſembri alla loro opinione quel paſſo di Plutarco, che n'è il più forte e forſe l'unico veriſimile argomento, trovo negli Antichi altre teſtimonianze, che meritamente poſſono farne dubitare un uomo, che ſia giuſto eſtimator delle coſe, ed anche rivolgerlo con più fondamento alla ſentenza contraria. Seſto Empirico lib. 9. contro i fiſici n. 59. dice da quello Scettico, che era, non poterſi aſſerire eſſervi, o non eſſervi gli Dei, per l'uguale forza delle ragioni, che per l'una e per l'altra parte ſi op-

I filoſofi della della Setta Jonica ripoſti indiſtintamente da Seſto Empir. tra quelli, che ammiſero un Dio.

pongono. Quindi riportando gli argomenti, che possono favorire l'esistenza degli Dei, e quello in particolare, che si prende dal consentimento unanime degli uomini, dice, *che tutti gli uomini sì Greci, che Barbari sono imbevuti d'una ferma persuasione dell'esistenza di Dio; il che prova per la universale Religione de' sacrifizj: che se pure non si vuole prestar fede all'opinione del volgo e degli imperiti, e solo si dee credere agli uomini * savj e di grande ingegno dotati, ecco che i Poeti, ed alla loro testa Omero, presso de' quali tutto ciò, che avviene di grande e d'esimio, dipende dall'arbitrio e dall'operazione d'un qualche Dio.* E soggiugne, che *in questo si vede la maggior parte de' Fisici acconsentire a' Poeti. Imperocchè e Pitagora e gli Jonici e Socrate e Platone ed Aristotile e forse anche i Filosofi dell'orto, siccome attestano l'espresse parole d'Epicuro, Iddio ritengono.* E sebbene un sì fatto argomento non sembri poi del tutto convincente allo Scettico filosofo, e trovi un pretesto di dubitare negli argomenti opposti dalla parte avversa, ciò non fa, che i fatti non siano da esso fedelmente riportati e le sentenze riferite con esattezza. E' certamente vero ciò, ch'egli narra dell'universale consentimento de' popoli autenticato dalla universale Religione de' Sacrificj: nè meno è certo quanto dice de' Poeti e d'Omero in particolare, citando il suo Poema della guerra de' Greci e de' Trojani; e perchè dovremo dubitare della sua fedeltà ed esattezza nel riferire le opinioni de' filosofi? Una bella prova sembrami, ch'egli ne dia in questo passo nella cautela e nella maniera dubitativa, con cui annovera gli Epicurei tra quelli, che un Dio ammettevano; contuttochè dall'espresse parole d'Epicuro nell'affermare l'esistenza di Dio a ciò fare indur si potesse. E ciò, perchè prima nel num. 58. aveva osservato, secondo alcuni, ch'Epicuro riteneva Iddio, riguardo al popolo e non riguardo alla natura. Onde parmi, che si possa dirittamente conchiudere da Sesto Empirico Autore versatissimo e pratichissimo delle sentenze degli antichi filosofi, essere stati gli Jonici di quelli, ch'un Dio ritennero, e non già per una semplice apparenza, come fece Epicuro, ma per trovare in Dio un principio della natura.

* συνετοῖς καὶ μεγαλοφυεστάτοις.

Questo

Combattuti perciò presso Cicerone dagli Epicurei.

Questo sembrami potersi agevolmente comprovare anche dal vedere, come Cicerone nel cominciamento del suo primo lib. de Nat. Deor. volendo mostrare, quanta diversità d' opinioni fosse insorta tra' filosofi, riguardo all' esistenza ed alla natura di Dio, distingue in prima quelli, che ne dubitarono, o che del tutto la negarono, da quelli, che, seguendo l' istinto della natura e i lumi della ragione, la riconobbero. Nella prima classe ripone Protagora, Diagora, Teodoro, ma non già gli Jonici: Nella seconda dice esservi altresì una grandissima diversità d' opinioni, e queste fa, che vengano riferite e confutate dall' Epicureo Interlocutore: ed appunto il primo luogo in questo catalogo vien dato agli Jonici, a Talete, ad Anassimandro, ad Anassimene ec. Dunque non era ne' tempi di Cicerone stimata la Setta Jonica involta nell'Ateismo; anzi era riputata tra quelle, che, ammettendo un Dio motore dell'universo, s'opponevano ai delirj dell'Epicureismo. *Anaximandri autem opinio est*, così Vellejo lib. 1. de Nat. Deor. c. 10. *nativos esse Deos longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos; sed nos Deum, nisi sempiternum, intelligere qui possumus? Post Anaximenes aëra Deum statuit, eumque gigni, esseque immensum, & infinitum, & semper in motu: quasi aut aër sine ulla forma Deus esse possit, cum præsertim Deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie esse deceat: aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.*

Ma qui appunto fan trionfo quelli, che d' Ateismo incolpano Anassimandro ed Anassimene. Che sorta di Dei poteano mai essere quegli infiniti mondi, altri de' quali nascono, altri dopo una lunga vita, o durazione finalmente periscono? e qual Dio poteva essere quell'aria infinita ed immensa d'Anassimene, che si va generando ed è sempre in moto? L' ammettere sì fatti Dei non è punto lo stesso, che negargli apertamente, giacchè non è altro, che ritenerne il nome e toglierne l' idea? Eppure quelli, che così la discorrono, sembrammi non fare bastevole attenzione a questa importantissima osservazione dell' arte Critica, che le voci adoperate per significare nozioni composte non contengono sempre presso tutti il medesimo complesso d' idee semplici. Quando gli Antichi diceano

Abuso, che si fa delle voci adoperate dagli antichi.

diceano il Sole, la Luna, la terra esser Dei, non intendevano semplicemente per nome di Sole, di Luna e di terra que' corpi visibili, dotati di certe apparenti e sensibili qualità, che compongono tutta la nozione, che ora noi diamo a quelle voci; ma all' idea di coteste qualità sensibili aggiugnevano l'idea d' una virtù Divina, dotata di forza e d' intelligenza, unita al corpo degli Astri, come la nostra mente è unita al nostro corpo; e per cagione di quella mente Divina, che a sì fatti corpi supponevano unita, diceano gli Astri esser Dei. Questo già osservò Sesto Empirico lib. 9. adv. physs. num. 39. *Quelli* (dice egli) *i quali dicono, che gli antichi tennero in conto di Dei tutte le cose, che giovano alla vita, come il Sole, la Luna, i Fiumi ed i Laghi, oltrecchè propongono una sentenza del tutto incredibile, fanno rei d' una somma stoltezza quegli antichi. Nè è certamente credibile, che stati sieno giammai fuor di senno sì fattamente, che siansi indotti a credere Dei cose, le quali si corrompono sotto gli occhi, e le quali essi o mangiavano, o in qualunque maniera distruggevano. Non è forse fuor di ragione lo stimare Dea, per esempio, la terra, non quella sostanza, che si scava e si fende in solchi, ma quella virtù, che in essa risiede e la regge e le dà forza di fruttificare, e ch' è cosa veramente divinissima ec.* Se a questo passo posto avesse mente l' ardito sistematico promulgatore della libertà di pensare, non avrebbe tanto insistito sulle assurde nozioni, ch' ebbero gli antichi della Divinità, stimando forse potere in tal guisa persuadere agl'incauti essere stata sempre una sì fatta nozione regolata dal capriccio e dalla fantasía degli uomini, e rendutala del tutto instabile e toltole il fondamento, c'ha nella natura, svellerla più facilmente dalle ingannate menti degli uomini.

Gli uomini nel formare la nozione di Dio seguono l' idea, che hanno della perfezione. Origine delle false nozioni della Divinità.

Ma che vagliono gli sforzi degli ingegni più sottili contro la natura e contro le nozioni, che ha la natura impresse nella mente di tutti gli uomini? In queste prime nozioni è fondata la nozione della Divinità; e gli errori stessi, ond' è stata in sì strane guise contaminata, pur ne additano ancora il primo fonte, da cui sorse e si derivò in tutto il genere umano. Hanno sempre gli uomini avuto una qualche nozione ed idea della perfezione; nè le vane sottigliezze d' alcuni

meta-

metafisici potranno giammai distruggere quel fondamento, che ha nella natura istessa della mente umana quel giudizio, per cui, paragonando gli uomini una cosa coll'altra, giudicano l'una essere più perfetta dell'altra, come, per esempio, essere un animale più perfetto di una pietra, perchè dotato d'un maggior numero di potenze, ciascuna delle quali si estende a un maggior numero di oggetti, onde maggior facoltà ed energía si scorge nell'animale. Una tale idea di perfezione comune, quanto al fondo, a tutti gli uomini, ma che varia per le varie opinioni, è sempre stata la sorgente e la misura dell'idea, che hanno avuto di Dio. Quindi il volgo, nulla veggendo di più perfetto, che 'l uomo su questa terra, nè i suoi pensieri molto più in là portando di ciò, che ferisce i sensi, fu sempre inclinato a rappresentarsi Dio sotto una forma umana, siccome la più bella e la più perfetta, onde mai s'adornasse la fantasía; e questa forma aggiunse ad una sorta di corpi, ch'esente fosse dalle infermità e passioni, che ne danno un sì vivo sentimento della propria nostra debolezza e caducità. Alcuni poi tra' filosofi, sollevandosi alquanto sopra il volgo, si formarono come una scala di nature animali, che andassero crescendo in perfezione: e siccome i bruti sono più perfetti delle piante e tra' bruti gli uni il sono più degli altri, e tutti l'uomo avanza di perfezione grandemente; così credettero, che gli altri corpi dell'universo, ne' quali osservavano una certa costanza e regolarità di movimenti, ed una grandissima facoltà di operare sul rimanente dell'universo, avessero un'anima più eccellente ancora della mente umana, che li reggesse e ne regolasse il movimento e le operazioni: e veggendo finalmente dall'unione e corrispondenza di tutte le parti del mondo formarsi un tutto maravigliosamente connesso e proporzionato ed armonico, in cui tutto consente ad un fine, questo gran mondo stimarono essere altresì retto e governato da una mente eccellentissima, che tutto il potesse contenere in ordine. Un sì fatto progresso di raziocinio si trova distintamente spiegato presso Cicerone lib. 2. de Nat. Deor., e Sesto Empirico lib. 9. adv. Mathem., ed altri; ma per lo nostro intendimento basta averlo accennato.

Quindi

Anaſſimene nel denominar Dio l'aria infinita, inteſe non il corpo fluido dell' aria, ma una mente, che quella muove.

Quindi Anaſſimene dicendo l'aria infinita eſſer Dio, non ſi ha da credere, ch'egli ſtimaſſe, come una parte di Dio, quell'aria, che noi reſpiriamo, ma la mente, che ſcuote l'aria e l'agita, e tenendo in eſſa il principato, come la mente nel capo, ſe ne ſerve, come d'inſtrumento univerſale per produrre le mutazioni ed i fenomeni dell'univerſo. E però non ha luogo l'obbiezione di quelli, che van dicendo, che, ſe per nome d'aria aveſſe Anaſſimene inteſo una virtù Divina, troppo ſtrano ſarebbe, ch'egli aveſſe poi affermato l'aria continuatamente generarſi. Imperocchè, ſiccome l'animale, quanto al corpo, ſi va rinnovando a poco a poco, mentre l'anima, che n'è la parte principale, e che gli dà l'eſſere d'animale, rimane in ſe ſteſſa ſempre la medeſima; così s'intende facilmente nel ſiſtema d'Anaſſimene, come poteſſe l'aria generarſi continuamente, quanto a ciò, che v'ha in eſſa di materiale; ed immutabile ciò non oſtante rimaneſſe in ſe medeſima quella virtù Divina, che, animandola, ſecondo Anaſſimene, coſtituiva la natura animante potentiſſima ed architettonica dell'univerſo, ch'egli chiamava Dio.

Nè punto da queſto diſſente il di lui ſiſtema fiſico, in cui ponendo l'aria per principio materiale delle coſe, potrebbe ſembrare coſa difficile da capirſi, come egli faceſſe poi, che coteſt'aria ſi andaſſe continuamente generando. Ma queſto s'intende facilmente dall'eſpoſizione del di lui ſentimento, che ſi ha nell'opuſcolo delle opinioni degli antichi filoſofi, degno d'Origene, ſebbene a lui falſamente attribuito, e dall'aureo trattatello d'Ermia dell'irriſione de' Gentili. Queſta era pertanto l'opinione d'Anaſſimene, che l'aria nel ſuo ſtato naturale è a noi inviſibile; ch'ella ſi rende ſenſibile per mezzo delle ſue qualità, cioè del caldo e del freddo, dell'umido e del moto; ch'ella poi ſi muove perpetuamente. Imperocchè ſenza moto non potrebbe ricevere le continue mutazioni, a cui ſoggiace: che dal condenſarſi e dal rarefarſi avviene, che cangi forma ed aſpetto; mentre l'aria rarefatta divien fuoco ed etere; mediocremente condenſata ſi forma in nubi e poi in acqua ed in terra a miſura, che ſi va vieppiù addenſando; e giunta finalmente all'eſtremo ſegno

di

di denſità reſta conglutinata in duriſſima pietra. Da queſto ſi ſcorge, che il caldo e 'l freddo erano, ſecondo Anaſſimene, le prime qualità moventi della materia, che alternativamente l' aria condenſando e rarefacendo, produceano tutta la ſerie delle forme e delle mutazioni, onde s' abbella l'univerſo. Ed in ciò è ſtato ſeguito il di lui ſiſtema dall' Autore fanatico dell' iſtoria naturale dell' anima. Ma quegli antichi, che il moderno ſcrittore ſi pregia di ſeguire, non ſi poterono mai dare a credere, che 'l caldo ed il freddo aveſſero da per ſe tanto giudizio di potere sì fattamente equilibrare la loro vicendevole azione, che non mai veniſſe meno la coſtanza de' movimenti e la regolarità delle mutazioni in una preſſochè infinita varietà di forme e d' effetti. Di queſto ne aſſicura lo ſteſſo Seſto Empirico, il quale adducendo le ragioni, per le quali s' induſſero i filoſofi da lui nominati a riconoſcere l' operazione d' un Dio nel mondo, dice tra le altre coſe, ch' erano quelli perſuaſi, ch' ogni movimento regolare e coſtante, e maſſimamente ſe ſcorgeaſi come nell' univerſo ad un fine buono e ſalutare diretto, dovea certamente partire da una mente operante con cognizione, cioè da una mente Divina; mentre ſenza quella lo ſteſſo moto di vertigine non potrebbe eſſere nè ordinato, nè durevole. Nè ſi ha da credere, che le ragioni addotte da Seſto Empirico in favore dell' eſiſtenza di Dio foſſero ſoltanto degli Stoici, perchè da eſſo loro con più diligenza raccolte e promoſſe con maggior vigore di raziocinio e con acutezza maggiore di argomenti; il che ha dato ad alcuni motivo di errare, affermando, che Seſto Empirico le ſole ragioni degli Stoici metteſſe in campo; imperocchè egli ſteſſo num. 137. li convince di falſo: *E queſte*, dice, *ſono le ragioni, le quali e dagli Stoici e da quelli, che ſono d' altre Sette, ſi adducono per provare, che vi ſono Dei.* E quella in particolare toccata ſopra, che ſi prende dalla perpetuità e regolarità de' movimenti, egli eſpreſſamente l' attribuiſce non ſolo agli Stoici, ma anche agli altri. E però vanamente ſi luſinga lo Scrittore della ſtoria naturale dell' anima nel darſi a credere di rinnovare i ſaggi penſamenti degli antichi nel limitare alle ſole inſenſate qualità

P. 22.

Lib. 9. n. 112.

 del

del caldo e del freddo i primi principj moventi ed architettonici della materia. Erano bensì, ſecondo Anaſſimene, coteſte qualità i principj proſſimi ed attivi delle mutazioni; anzi il moto ſteſſo regolatiſſimo degli aſtri attribuiva Egli all' aria condenſata e renitente. Ma, che l' aria poteſſe ciò fare da ſe ſola, e ſenza l' influſſo d' una virtù divina e conoſcente, che teneſſe in quella il principato, e come iſtromento la moveſſe e dirigeſſe ne' ſuoi movimenti, queſto è un penſiero aſſurdo e contrario del tutto alle opinioni, che tennero gli antichi riferiti da Seſto, tra' quali ſi comprende Anaſſimene.

Que' paſſi pertanto di Plutarco e d' altri autorevoli Scrittori, ne' quali, eſponendo l' opinione d' Anaſſimene, diſcorrono del ſolo principio materiale, dichiarando, come per le mutazioni, a cui ſoggiace, Anaſſimene ſpiegava i fenomeni della natura, non provano certamente in alcuna maniera, che Anaſſimene Iddio eſcludeſſe dal governo dell' univerſo; anzi confermano ciò, che ſopra ſi è oſſervato, che ne' principj della Setta Jonica que' primi fiſici, ſupponendo come indubitabile, ſecondo le dottrine Teologiche, la neceſſità d' una virtù, o mente divina, che reggeſſe il tutto, ſi erano rivolti con tutto lo sforzo dell' ingegno loro ad inveſtigare le cagioni materiali proſſime, e, come diciamo, fiſiche degli effetti naturali: col che ſi può agevolmente conciliare il ſilenzio di quegli Autori colle poſitive teſtimonianze di Cicerone, di Stobeo, di Lattanzio, di Seſto Empirico e di altri, che Anaſſimene ripongono tra' filoſofi, che riconobbero la neceſſaria eſiſtenza d'un Dio.

Cicerone, avendo laſciato ſcritto ſia nel Lucullo, ſia nel prim. lib. de Nat. Deor., che Anaſſimene poſe per principio l' aria infinita, ha dato a molti occaſione di credere dubbio e ſcorretto il teſto di Diogene Laerzio, in cui nell' eſporre la ſentenza di quel filoſofo diſtingue l' aria e l' infinito, come due coſe differenti, poſte da eſſo per principio delle coſe, ἀρχὴν ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον; e vorrebbono, che ſi leggeſſe ſemplicemente ἀέρα ἄπειρον, onde è venuta la comune opinione, che Anaſſimene non altro faceſſe, che ſpecificare la natura del principio materiale infinito, ſtabilito indeterminatamente

dal

dal suo precettore Anassimandro, volendo, che cotesto principio fosse l' aria, e pertanto un' aria immensa e d' infinita estensione. Pure osservo, che Plutarco nel riferire l' opinione di lui, de plac. Philos. lib. 1. cap. 3., non fa menzione alcuna dell' infinità, che si pretende data da Anassimene all' aria; e dice semplicemente, ch' egli propose per principio delle cose l' aria: ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο: la qual cosa parmi tanto più notabile, quanto che nell' esporre immediatamente prima l' opinione d' Anassimandro si era Plutarco più ampiamente steso sull' infinito da esso stabilito, avendo anche particolarmente notato, ch' egli non definì punto, qual si fosse la natura di cotesto infinito, se aria, o acqua, o terra, o altro: onde pare naturale, che, passando a dichiarare immediatamente appresso l' opinione d' Anassimene, non avrebbe mancato di parlare dell' infinità da lui applicata all' aria, se avesse saputo tale essere veramente il sentimento di lui. Osservo in secondo luogo (*r*), che, secondo lo stesso Plutarco lib. 2. de plac. cap. 11., ed altri gravi scrittori, Anassimene reputò

(*r*) E' altresì osservabile a questo proposito la ragione, che, al riferire di Aristotile lib. 2. de Cœlo cap. 13., assegnava questo filosofo, della quiete della terra, la quale fu indi seguita da Anassagora e da Democrito. Diceano questi, che la terra, essendo assaissimo stesa in larghezza e sovrastante all' aria, non potea romperla; ma ne rimanea sostenuta, non avendo questa un luogo, ove potesse, cedendo, ritirarsi, e però resisteva grandemente, come nelle clessidre si vede, e come si dimostra per molti segni, che ora noi diremmo osservazioni ed esperimenti, la forza dell' aria rinchiusa. Ora nè Aristotile, nè gli altri antichi, che ho veduto, non avendo giammai accennato, che Anassimene ammettesse infiniti mondi, siccome Anassimandro e Democrito, inferisco dal passo sopraccitato, che Anassimene fece l' aria infinita non già per la mole, ma per la virtù movente. E certamente, che l' infinità attribuita all' aria, all' etere, o ad altro sì fatto principio creduto comunemente attivo dagli antichi, non significhi sempre una mole d' una infinita estensione, ne abbiamo in Plutarco una prova assai chiara de Placi. lib. 2. cap. 13. ove dice, ch' Eraclide ed i Pitagorici dissero ciascuna Stella essere un mondo, che contiene terra ed aria ed etere nell' etere infinito: e che gl' istessi principj ne' Carmi Orfici vengono celebrati, essendochè in questi di ciascuna Stella se ne fa un mondo. Ora nè i Pitagorici, nè quelli, che i Carmi Orfici composero, o seguirono, non fecero giammai il mondo infinito per estensione, giacchè i primi riconobbero, che fuori del mondo vi fosse un voto, e questo neppure infinito, ma di capacità tanta, quanta bastava, perchè il mondo in esso respirare potesse; e quanto agli altri poco differenti dai primi, se non furono i medesimi, si hanno prove chiarissime sì dagli inni attribuiti ad Orfeo, e sì dalla celebre lor dottrina intorno al vuovo, che partorì il mondo, ch' essi neppure il fecero infinito, ma bensì, che gli attribuirono un' infinita energía e virtù, la quale risiedeva massimamente nell' etere. Dal che si vede, che Plutarco nel dire, che i Pitagorici ed Orfici stimavano ciascuna Stella essere un mondo nell' infinito etere,

 o nell'

l'estrema ed ultima circonferenza del mondo essere di natura terrestre. Come dunque potea mai Anassimene ammettere un principio materiale d'estensione infinita, se tutta la materia, onde è composto il mondo, e l'aria tutta rinchiudeva egli nello spazio finito compreso dalla terrestre ultima superficie del Cielo? Giacchè nè da Cicerone, nè da Plutarco, nè da Diogene Laerzio, nè da Sesto Empirico, nè da alcun altro viene accennato giammai, ch' egli ammettesse più mondi; solo Stobeo confusamente annoverandolo con Epicuro, Metrodoro ed altri, ha dato motivo di sospettare, ch' egli fosse per la pluralità de' Mondi. Ma il silenzio di tanti Autori, che nulla di questo dicono, quando pure a dirlo sarebbero stati astretti dal corso naturale de' loro ragionamenti, mi pare, che porga in contrario una prova d' assai maggior forza. Galeno pure nel riferire l' opinione d' Anassimene e di Diogene Apolloniate intorno al principio materiale delle cose, porta semplicemente l' aria senza far menzione alcuna dell'infinito: Ecco le sue parole: *Omnes, qui de rerum natura aliquid locuti sunt, concordes materiam esse concedunt: quænam vero sit, non omnes consentiunt. Sed Pherecydes Syrius eam esse terram credidit, Thales aquam, Anaximander infinitum, Anaximenes, & Diogenes Apolloniata aërem, Heraclitus, & Hippias Metapontinus ignem &c. Galenus de hist. philos. cap.* 39. *de finitate, & infinitate mundi*, portando quelli, che il mondo riputarono finito, mette Talete e la sua scuola: *Thales, & qui ab eo derivant, unum mundum assentit*. Osservo in terzo luogo, che, se avesse Anassimene fatta l' aria d' estensione infinita, come volgarmente si crede, dovea pure infinita riputare la virtù Divina, che regge l' aria e la muove, non volendovi meno, che una forza infinita per governare una mole infinita. Ma è da considerare, che gli antichi ripeteano l' infinità d' una virtù movente non solo dalla mole infinita, ch'ella muove, ma anche dall'

o nell' aria infinita, come dice Galeno, non dee interpretarsi in questo senso, che l' aria e l' etere nel sentimento di que' filosofi si spandessero per uno spazio infinito; ma piuttosto, che ciascuna Stella, o Pianeta era un mondo, cioè abitato, ed era contenuto, o sia retto dall' etere, che l'universo anima e regge con energía infinita, e ciò, come si proverà a suo luogo, in virtù della mente, che in esso tiene il principato.

dall' infinità del tempo, in cui muove, ſtimando ugualmente neceſſaria una forza infinita per muovere in un tempo finito una mole infinita, come per muovere una mole finita in un tempo infinito, ſiccome poi più diffuſamente fu dichiarato da Ariſtotile. Ora dovendo Anaſſimene riconoſcere una virtù infinita, che teneſſe il principato nell' aria, e con eſſa coſtituiſſe la natura animante, ch' egli dicea Dio non ſolo nell' ipoteſi, che l' aria foſſe infinita di eſtenſione, ma ancora nell' ipoteſi d'un' aria finita, che ſi moveſſe perpetuamente, come egli dicea, e 'l cui moto non doveſſe ceſſare giammai; dobbiamo conchiudere, che l' infinito da eſſo recato, come principio delle coſe, non foſſe già l' aria materiale; nel che ſi ſarebbe egli troppo viſibilmente contraddetto, avendola tutta circoſcritta entro una circonferenza finita; ma la virtù, che regge l' aria, e la muove come inſtromento: Onde non avrebbe da correggerſi, o, per meglio dire, guaſtarſi la lezione di Diogene col volervi metter mano ſul fondamento di ſemplici ed ingannevoli conghietture: coſa ſtimata da tutti i buoni e giudizioſi Critici temeraria e pericoloſa. E quindi anche ſvaniſce l' apparente diſcordanza tra Plutarco, Diogene e Cicerone. Plutarco, parlando de' principj materiali, fa menzione dell' aria ſola, nè alcuna coſa dice dell' infinito; perchè Anaſſimene da fiſico l' aria ſola, nè queſta infinita, proponeva per principio materiale; nè quella virtù infinita, che all' aria aggiugnea, egli l' aggiunſe, come parte del ſuo ſiſtema fiſico, ma come un ſuppoſto delle dottrine Teologiche da lui ritenute. Diogene, volendo in breve riportare intero il di lui ſentimento, accenna egualmente il principio materiale e fiſico, e 'l principio motore Teologico ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον. Finalmente Cicerone, l' uno coll' altro congiungendo, dice, che Anaſſimene dicea eſſer Dio un' aria infinita, cioè una natura animante infinita, il cui corpo, ovvero l' inſtrumento della cui operazione era l' aria; onde Dio potea dirſi un' aria infinita, non che il corpo dell' aria inſtromento della ſua operazione foſſe infinito, ma perchè era infinita la virtù, che lo animava, e con eſſo coſtituiva una natura animante: Interpretazione del tutto conforme alle filoſofiche idee di Cicerone ſulla maniera,

in cui concepiva la mente unita al corpo, come si vede da questo passo del sogno di Scipione, ove nella persona dell' Africano così ragiona: *Tu vero sic habeto, te non esse mortalem, sed corpus hoc: nec enim es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura, quæ digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse; si quidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui prævidet, qui tam regit, & moderatur, & movet id corpus, cui præpositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus: & ut ipsum mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus æternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet: nam, quod semper movetur, æternum est.* E nel primo delle Tusculane nella propria persona, giacchè per intendere i veri sensi di Cicerone avverte l'Autore del libro della libertà di pensare, doversi riguardare que' luoghi, ove parla egli medesimo, o introduce un interlocutore Accademico: *Dicæarcus quidem, & Aristoxenus, quia difficilis erat animi, quid, aut qualis esset intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt. Est illud quidem vel maximum animo ipso animum non videre.* (bella risposta all' obbiezione sopra riferita dell' Epicureo contro Anassagora, *aperta, simplexque mens, nulla re adjuncta, quæ sentire possit, fugere intelligentiæ nostræ vim, & notionem videtur*) *Et nimirum hanc vim habet præceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id præcipit, ut membra nostra, aut staturam, figuramve noscamus: neque nos corpora sumus: neque ego tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur* nosce te *dicit, hoc dicit* nosce animum tuum. *Nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum: ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te.* Così finalmente parlando Cicerone di quando in quando secondo le nozioni degli Stoici, il cui sistema su questo punto non fu, che una rinnovazione di quello degli antichi Jonici Talete ed Anassimandro, de' Pitagorici, ec. dice il mondo essere sapientissimo, beatissimo ec., intendendo per nome di mondo non già il complesso delle cose visibili, secondo la comune idea, che se ne ha, ma la virtù Divina in esso abitante. Per lo che non è da maravigliarsi, che, portando la sentenza d' Anassimene, abbia detto essere Iddio un' aria infinita, attribuendo l'infinità non all'aria mate-

V. Brukerum tom. 1. p. 923.

materiale, ma alla virtù Divina, che in essa facea risiedere Anassimene; siccome nel chiamare il mondo Beatissimo non al mondo visibile si conviene quell' attributo, ma alla virtù Divina, che lo anima, secondo gli Stoici.

Cosa siano gli Dei. che continuatamente nascono e muojono secondo Anassimandro.

Queste medesime cose vagliono ugualmente, se non più, in favore d' Anassimandro. *Anaximandri est opinio*, dice Cicerone lib. 1. de Nat. Deor. *nativos esse Deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.* Dunque Anassimandro ammetteva Dei, che nascono e muojono continuamente. Non è giusta la conseguenza, perchè dedotta da un antecedente non bene inteso. Ecco pertanto Cicerone interprete delle sue parole: *Ipsum mundum quadam ex parte mortalem Deus æternus movet*. Fu errore d' Anassimandro rinnovato in parte dagli Stoici, che il Mondo era Dio, perchè animale ed animale perfettissimo: onde nel mondo distinguevano due parti: l' una, che sola noi comprendiamo nella nozione, con cui determiniamo una tal voce: l' altra, ch' era la virtù Divina, e per questa, siccome principalissima parte, diceano il mondo esser Dio. Ma, quanto all' altra parte, poteva il mondo, o sia la natura animante, chiamata Dio, esser mortale, nascere e morire senza pregiudizio della eternità ed immutabilità della virtù Divina, siccome nel sistema Pitagorico non si cangiava l' anima in se stessa, benchè ora un corpo reggesse, ora un altro. Questa eternità della virtù Divina, riconosciuta da Anassimandro viene autorevolmente attestata da Ermia nell' irrision de' Gentili filosofi, ove, avendo riferita la sentenza di Talete dell' acqua principio delle cose, soggiunge per mostrare, secondo il suo intento, la contrarietà delle opinioni di que' filosofi: *ma Anassimandro di lui Concittadino un principio stabilisce più antico dell' acqua, e l' eterna mozione*, onde: ibid. τῇ γάρ τȣ́των εἰς ἄλληλα μεταβολῇ πάντα γίνεται, καὶ φθείρεται : tutte le cose nascono e tutte si disciolgono. τȣ̃ ὑγρȣ̃ πρεσβύτεραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἄιδιαν κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μεν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι. Cotesta eterna mozione, che precedè l' acqua elementare, non suppone ella visibilmente una eterna virtù motrice? e quando Cicerone nel 2. delle quest. Accad. riporta con

queste

queste parole il sentimento d' Anassimandro intorno al primo principio: *Is infinitatem naturæ esse dixit &c.* Questa espressione *infinitas naturæ* non sembra ella, oltre il principio materiale, additare una cagione efficiente e motrice?

E certamente, riguardo al principio materiale, non pare, che Anassimandro di molto si allontanasse dal suo precettore Talete; poichè dall' acqua ripetea l'origine degli animali tutti e sin degli uomini, siccome attesta Plutarco lib. 5. de plac. c. 19. Volea cioè, che i primi animali nati fossero nell'acqua chiusi in corteccie spinose, le quali coll' andar del tempo s' aprirono, e come dice nel convito lib. 8. qu. 8., gli uomini in prima esser nati ne' pesci, e cresciuti poi e fatti robusti, essersi lanciati dal mare ad occupare la terra. Bella immaginazione in vero e degna di fare a dì nostri nuova comparsa sul teatro filosofico, corredata da buon numero di racconti puerili e di assurde supposizioni portate con mirabile, anzi ridicola serietà dal supposto Indiano filosofo Telliamed.

Incostanza de' liberi pensatori nel trattar dell' origine e progresso delle cose.

E qui non posso a meno di notare di passaggio l' incostanza de' liberi pensatori e la stupenda agilità, con cui trapassano da una contraddittoria all' altra, senza che niente trattenga l' impeto del vigoroso loro ingegno. L' essersi osservato, che gli uomini nell' America nati da Parenti Europei, e quelli, che da questi nati sono nel corso d' alcune poche generazioni ritengono pur anche una certa conformazione di corpo e certi caratteri particolari agli Europei; e che similmente i Negri, che si vanno propagando nell' Europa, non lasciano così presto la nera spoglia, nè in più gentile forma elevandosi dal volto, spicca lo schiacciato naso, sembra loro argomento invincibile d'una differente origine: Non pare loro, che quelle differenze puramente accidentali, e che non tolgono una perfetta omogeneità e somiglianza nelle parti vitali, negli organi de' sensi, nel numero, nella corrispondenza, nella conformazione delle mani, de' piedi, nelle giunture, in una parola, nella disposizione totale d' una macchina fabbricata sul medesimo modello ed a' medesimi usi destinata, possano attribuirsi alla sola diversità del clima, contuttochè il contrario sia stato sodamente dimostrato dal Sig. De-Buffon: e ricusano

franca-

francamente di cedere all'autorità delle Divine Scritture, che una comune origine danno a tutto il genere umano. E poi, quando ſi tratta di peſci volanti, che, ſpiccando il volo dal mare, ed in qualche ſpineto trattenuti non più vi poſſono ritornare, non pare nè ſtrano, nè incredibile, che ivi poteſſero campare e nutricarſi: che, diſſecate le loro pinne, ſi fendeſſero, s' allungaſſero e di barbe, o piume ſi copriſſero: che la lor pelle tutta ſe ne veſtiſſe: che le picciole alette, che aveano ſotto il ventre, diventaſſero gambe e piedi; e che così con altri pochi cangiamenti sì fatti e di poco rilievo ſi trasformaſſero in uccelli. Tutto queſto ſi crede ſulla fede del ſuppoſto Indiano; e 'l credere la poſſibilità d' una sì ſtravagante metamorfoſi è un penſare da filoſofo: Il credere poi per via di conſeguenza cavata dai detti della ſcrittura, che la diverſità del clima ed alcune altre circoſtanze particolari del terreno, dell'acqua, de' venti, della maniera di vivere, fortificate per una lunga ſerie di ſecoli ha baſtato per dare un colore bianchiſſimo a' popoli più Settentrionali; meno candido a quelli delle Zone temperate; più imbronzito a quelli, che s' accoſtano alla torrida, e nero finalmente agli abitanti di queſta: che sì fatte cagioni hanno potuto togliere la barba agli Americani, queſto è un credere da donnicciuola, una deplorabile ignoranza delle leggi della natura. Ma dove ſarà mai queſta sì bizzarra legge di natura, la quale debba rendere incredibile, che la diverſità de' climi, un differentiſſimo coſtume di vivere e 'l concorſo d' altre molte cagioni non abbia potuto in una lunghiſſima ſucceſſione di tempo far sì, che di uomini da un medeſimo padre nati altri abbiano perduta la barba, altri l' abbiano ritenuta ed altri foſchi ſien divenuti, altri rimaſi bianchi; ed inſiememente renda veriſimile, plauſibile e naturale, che per peſci portati fuori dell' acqua in un' aria craſſa sì leggiera ſia ſtata una sì fatta mutazione, ch' abbiano potuto conſervare la vita; ed inſieme di tanta forza, che non ſolo abbia potuto coprirli di piuma, cangiar la forma eſterna, ma le pinne trasformare in ali, le alette ſtendere in coſcie, gambe e piedi, ed operare la metamorfoſi d' un peſce in un uccello? Dunque la diverſità de' climi non potrà produrre

una diversità sì accidentale, qual è quella del colore; e potrà la diversità dell' ambiente produrre diversità del tutto essenziali? Con sì fatto metodo di filosofare non è maraviglia, che la Scrittura perda la sua autorità e fede acquisti l' Indiano Filosofo.

L' infinito di Anassimandro, l'acqua di Talete, il Caos degli antichi essere una medesima cosa.

E' molto verisimile, che l'acqua da Talete assegnata per materiale principio delle cose non fosse l' acqua pura ed elementare, ma l' acqua mista e torbida, espressa dagli antichi per lo nome di Caos. Certamente Brukero, spiegando la Teogonía d' Esiodo Tom. 1. p. 412., dice assai bene: *Sunt, qui per Chaos aquam intellexisse .... contendunt; sed hoc accurate intelligendum, nec de Oceano, sive aqua, quam elementum quartum constituerunt, accipiendum est, sed de aquosa, & limosa, sive turbida materiæ omnes seminales rationes in se continentis congerie, qualem Phœnices descripsisse ostendimus. Ab iis enim Græcos vetustissimos Theogoníam, atque Cosmogoníam accepisse probavimus.* Questo Caos fu nominato dagli antichi Teologi *acqua* dalla parte principale e dominante, in cui credevano tutte l' altre contenersi. Fu in tal senso l' acqua da Talete adottata per principio. Anassimandro diede al Caos il nome d' infinito, il che vuole dire indeterminato; non estimando, che vi fosse ragione, per la quale dovesse prendere il nome piuttosto dall' acqua, che da qualunque altra parte, lo considerò sotto l' idea del complesso di tutte le ragioni seminali, o sia de' primitivi elementi, onde tutte le cose son composte (*f*); e però non determinò, che fosse aria, nè acqua, nè terra ec., e quindi aprì ad Anassagora la via alla sua Omeomería. E quindi si può argomentare, che, siccome Anassagora sviluppò l'idea di Anassimandro intorno al principio materiale, così pose in miglior lume quella mozione, ch' egli aggiunge come principio efficiente, dichiarando apertamente la natura di quel principio essere una mente infinita, immateriale ec.

Il principio della ragion sufficiente, introdotto da Anassimandro.

Anassimandro credette anch'esso, come Talete, e come dopo lui il credette Anassimene, che la terra stesse ferma in mezzo al Mondo. Abbiamo veduto, che Talete, seguendo un' antichissima tradizione, la facea nuotare sull' acqua; e che Anassimene

(*f*) V. Aristotel. natur. auscul. lib. 1. cap. 5. alii autem ex uno contrarietates, quæ in eo insunt, secernunt, ut Anaximander ait.

mene volea in ſeguito del ſuo ſiſtema, che foſſe ſoſtenuta dall' aria compreſſa. Anaſſimandro nell' addurne la ragione introduſſe nella filoſofia il famoſiſſimo principio della ragion ſufficiente. *Sunt autem*, dice Ariſtotile lib. 2. de Cœlo cap. 13., *quidam, qui manere ipſam ob ſimilitudinem dicunt, ut inter veteres Anaximander. Neque enim magis ſurſum, quam deorſum, aut in plagas alias ferri poteſt, quod jacet in medio, & ſimiliter ſe habet ad extrema. Neque enim ſimul fieri poteſt motio in contraria.* Non ho mai veduto più eſpreſſamente da alcun Leibniziano dichiarato il principio della ragion ſufficiente, di quello, che Ariſtotile il dichiarò in queſto luogo. Pure Ariſtotile ne conobbe bensì la forza; ma vide, quanto era facile il dedurne falſe conſeguenze: τοῦτο δὲ λέγεται κομψῶς μὲν, οὐκ ἀληθῶς.

CAP. III.

Di Diogene ed Archelao.

Diogene d'Apollonia in Creta vien riposto da Cicerone tra quelli, che nel primo lib. de nat. Deor. Vellejo ſi prende a confutare, come favorevoli alla Divinità: *Quid*, dice 12., *aer, quo Diogenes Apolloniates utitur Deo, quem ſenſum habere poteſt, aut quam formam Dei?* Certamente l'Epicureo avrebbe avuto ragione, ſe Diogene aveſſe fatta la virtù Divina, inerente all' aria, come una proprietà di lui. Ma S. Agoſtino lib. 8. de Civ. Dei cap. 2. in più ſano ſenſo interpreta l'opinione di Diogene: *Diogenes, quo Anaximenis alter Auditor,* (cioè con Anaſſagora) *aerem quidem dixit rerum eſſe materiam, de qua omnia fierent: Sed eum eſſe compotem Divinæ rationis, ſine qua nihil ex eo fieri poſſet.* Dalle quali parole s'intende, che, ſecondo Diogene, la ragion Divina preſiedeva e tenea il principato nell' aria per reggerla e muoverla, e di eſſa, come di materia comune, condenſandola, rarefacendola, o, per meglio dire, le condenſazioni e rarefazioni regolando, dar forma ed ordine all' univerſo. Si crede altresì con ragione da Bayle e da altri accennato Diogene in que' verſi di Sidonio Apollinare ſulla ſucceſſione della Setta Jonica:

 „Quam

„ Quartus Anaxagoras Thaletica dogmata ſervat:
„ Sed divinum animum ſentit, qui fecerit orbem.
„ Junior huic junctus reſidet Collega, ſed idem
„ Materiam cunctis creaturis aera credens
„ Judicat inde Deum, faceret quo cuncta, tuliſſe.

Il carattere di Collega d' Anaſſagora conviene molto bene a Diogene, eſſendo ſtati l' uno e l' altro ammaeſtrati da Anaſſimene; e l' opinione, che a quello viene attribuita da Sidonio, è appunto la medeſima, che Cicerone e S. Agoſtino attribuirono a Diogene. Dalle quali coſe ſi può concludere, non eſſendovi maſſimamente autorità in contrario, che Diogene niente ſi diſcoſtaſſe ſul punto della Divinità dalle ſentenze de' primi Jonici. Diogene Laerzio afferma, ch' egli poſe l' aria per principio materiale, e che diſſe eſſervi infiniti mondi; e nota, che fu diſcepolo d' Anaſſimene. Con tutto ciò nel riferire l' opinione di queſto non fa neppur motto di coteſta pluralità di mondi, la quale avendo egli cura di notare eſpreſſamente in altri, pare, che confermi ciò, che ſi è detto ſopra non poterſi con fondamento attribuire un tal penſiere ad Anaſſimene.

Di Archelao ſi legge in Plutarco lib. 1. de plac. cap. 3., ch' egli per principio delle coſe poſe l' aria infinita e la denſità e rarità, o ſia la condenſazione e la rarefazione, onde ella poi diviene fuoco, rarefacendoſi; acqua, condenſandoſi: In Diogene Laerzio, ch' egli affermava eſſer due le cagioni della generazione, il caldo e 'l freddo: Ne' Filoſof. attribuiti ad Origene, ch' egli tenne intorno ai principj la ſteſſa ſentenza, che il ſuo maeſtro Anaſſagora; il che però non diſcorda punto da quanto dicono Plutarco e Laerzio, come altri hanno dimoſtrato: ch' in queſto però s' allontanò da Anaſſagora, che egli ſuppoſe alla mente di natura inerente una qualche miſtione. E Stobeo ſulla fede degli Antichi non dubita d' affermare, che, ſecondo lui, punto non fuvvi la mente fabbricatrice del mondo. Ripetea l' origine degli animali dal fango riſcaldato: volea, che tutti foſſero egualmente partecipi di mente. Facendo per-

pertanto Archelao dipendere la mente da una certa mistura d' elementi, nè alla mente attribuendo parte alcuna nella formazione dell' universo, a lui certamente si conviene il primo luogo tra i dichiarati Materialisti ed Atei, se non per la celebrità della fama, almeno per l' anteriorità del tempo.

Quindi ebbe egli una morale pure assai differente da quella di Talete il primo de' sette Sapienti, e da lui diffusa con grande onore della virtù nella Setta, di cui fu capo e fondatore. Nella turba ed immensa moltitudine degli animali, che dal fango nacquero, gli uomini tra di loro somiglievoli si separarono dagli altri, e duci stabilirono e leggi ed arti e Città e Repubbliche ed ogni altra sorta d'instituti: Onde arditamente pronunciò Archelao, che il giusto e l' ingiusto, l' onesto ed il turpe non per natura, ma per le leggi unicamente differiscono: Voce empia da Cicerone e da tutti i buoni detestata, come nemica d'ogni virtù e d' ogni onestà; che uscita la prima volta da Archelao fu miseramente accettata dal Machiavelli (*t*), dallo Spinosa e da Hobbes, e rimbomba tutto dì tra i nemici della Religione per gloria grande, siccome mi pare, di questa, che altri nemici aver non può, fuorchè quelli dell' onesto e del giusto. E' per tanto da ammirarsi lo studio di Bayle nel voler discolpare Archelao dell'Ateismo, e incolparne Anassagora.

(*t*) Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio cap. 2. Nacquero queste variazioni di governo a caso tra gli uomini, perchè nel principio del mondo sendo gli abitatori rari, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie: di poi moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardar fra loro quello, che fosse più robusto, e di maggior cuore, e fecionlo come capo, e l' obbedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniciose e ree ec.

LIBRO

LIBRO SECONDO

DELLA SETTA ITALICA.

Di Pitagora.

FRA i molti egregi Scrittori, che applicati si sono ad illustrare o in tutto, o in parte la storia della filosofia, quelli, che della vita e dottrina di Pitagora trattano più diffusamente, sogliono le lor lunghe ed erudite dissertazioni cominciare e finire, protestando, che di quanto si hanno preso a dichiarare, nulla si può sapere; che il tutto è involto in una profonda oscurità per lo difetto e la confusione degli antichi monumenti; e che appena si può giugnere a qualche probabile, ma sempre incerta e dubbia conghiettura. Io credo però, che questo lor detto vogliano, che s' intenda, quanto alla vita di Pitagora, di certi maravigliosi fatti ed avvenimenti, che di lor natura oscuri e secreti sono il più delle volte creati dalla finzione, e quindi accreditati dalla credulità; de' quali non pochi si narrano di quell' insigne Filosofo; e non già degli avvenimenti ordinarj della vita di lor natura manifesti, nè soggetti per la loro indifferenza ad essere supposti, o alterati dalla voglia di raccontare cose strane; ed i quali da' primi Scrittori Pitagorici raccolti, da Diogene Laerzio e da altri, furono da questi tramandati alla posterità. E similmente, quanto alla dottrina, stimo, che con ragione affermino essere impresa del tutto vana il prendersi a dichiarar minutamente il particolare significato degl' enimmi, de' simboli, de' geroglifici, ne' quali avvolse Pitagora una gran parte della sua Filosofia; e che arrivati confusamente a noi senza indizio alcuno del metodo d' interpretarli, riescono, quali ad un Gramatico riuscirebbero i caratteri dell'Algebra, quando non più rimanesse nè Maestro, nè libro elementare di quella facoltà. Ma quanto a' punti della di lui dottrina, che da Platone e da Aristotile vengono apertamente dichiarati, non credo, che debba darsi luogo ad una sì fatta incertezza; poichè Platone ebbe i libri contenenti la dottrina di Pitagora da Filolao, che conversò con grandissimi Pitagorici;

rici;

rici; e fattasi così più comune la dottrina di Pitagora fu intesa da Aristotile, e seppe questi benissimo distinguere ciò, che nelle dottrine di Platone era proprio di lui, dalle cose Pitagoriche, ond' erasi arricchito.

Hanno saggiamente avvertito il Moshemio, il Kustero, Brukero ed altri, che le tante favole, i tanti maravigliosi racconti, onde ne' primi secoli della Chiesa massimamente fu la storia di Pitagora non già ornata, ma guasta e deturpata, parti furono del mal talento e dell' impostura de' Gentili Filosofi, che voleano pure ad ogni patto, che sul teatro della filosofia comparisse un Eroe, il quale e per la santità della vita e per la sublimità della sapienza e per la maraviglia delle prodigiose operazioni potesse contrapporsi al divin Fondatore del Cristianesimo, sperando di poter in tal guisa fermar il corso di quella Religione, che vieppiù andavasi dilatando sulle rovine delle Pagane filosofiche superstizioni. Ma tardi, o tosto viene l' impostura superata dal vero, e, rimanendo, per così dire, in poter del Vincitore, serve d' eterno monumento per autenticarne il trionfo. I miracoli attribuiti a Pitagora con sì poco fondamento e con tanti indizj non solo d' incertezza, ma di falsità, che Giamblico stesso non può dissimulare il suo rossore nel doverli raccontare, non attestano la verità di quelli di Gesù Cristo; giacchè non potendo i Gentili negargli in un tempo, in cui n' erano troppo recenti e manifeste le prove, cercarono d' offuscarli col porre loro a confronto lo splendore di minori maraviglie? E' da notarsi certamente il proemio, che alla vita di Pitagora premette quel celebre Scrittore, in cui apertamente dichiara, che nella moltiplicità delle favole e dell' impertinenze, onde fu ingombrata, non è possibile di scorgerne il vero; onde mostra in quella sua impresa unicamente appoggiarsi all' ajuto degli Dei, l' instinto de' quali seguendo, spera venirne a capo. Lo stesso vale de' miracoli d' Aristea, d'Abaride, d' Apollonio; onde dovrebbe la licenza dello scrivere trattenuta dall' esempio stesso di Giamblico vergognarsi oramai di rimetter in campo sì fatte imposture ed opporle a' prodigj ben altramente autenticati del Fondator de' Cristiani.

Tralasciando pertanto sì fatti puerili racconti, toccheremo soltanto que' pochi fatti della vita di Pitagora, che recar possono qualche lume alla dottrina di Lui.

§. I.

Dell' eterna permanenza degli animi secondo Ferecide e 'l suo Discepolo Pitagora.

NAto egli in Samo, secondo la più comune opinione, intorno alla cinquantesima Olimpiade, anno più, anno meno, fu nella sua prima gioventù ammaestrato da Ferecide, il primo tra' Greci, che insegnasse la immortalità dell'anima: sentenza, che abbracciata poi da Pitagora, fu da lui sparsa ed accreditata maravigliosamente. Così appunto Cicerone lib. 1. delle Tusculane: *Sed, quod literis exstet, Pherecydes Syrus primum dixit animos hominum esse sempiternos .... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit, qui cum, superbo regnante, in Italiam venisset, tenuit magnam illam Græciam cum honore, & disciplina, tum etiam auctoritate.*

Non sarà fuori di proposito, che ci fermiamo alquanto a disaminare questo passo di Cicerone, che è stato in varie maniere interpretato, e dalla cui vera interpretazione si può aver qualche lume appartenente alle cose, che sono il principale oggetto di queste nostre istoriche discussioni. Hanno molti conchiuso da quel passo, che l'immortalità dell' anima fu prima di Ferecide inudita nel Mondo, e che quegli fosse il primo, a cui un tal pensiere cadesse nell' animo: Errore al certo gravissimo, essendo stata l' immortalità dell' anima molto prima di Ferecide celebrata da' Poeti, creduta volgarmente dagli Egizj e prima degli Egizj da' Caldei e dagli Indiani, al dire di Pausania in Messeniac. Dal che appare, che non ebbe l' Autore dell'articolo *Anima* della celebre Enciclopedía di Parigi tutta la ragione di affermare, che per consentimento universale degli Antichi furono gli Egizj i primi a credere l'immortalità dell'anima.

V. Encl. v. *ame.*

Altri

Altri mirando a quella parentesi, *quod literis exstet*, conghietturano, che Cicerone abbia voluto dire, che Ferecide fosse il primo, che scrivesse dell' immortalità dell' anima, o il primo, di cui si avessero gli scritti su tale proposito: Conghiettura, che, essendo rettificata, non s' allontana del tutto dal vero, come tosto vedremo.

L' Enciclopedista finalmente in quel suo per altro bellissimo articolo pensa, che Ferecide fosse il primo ad insegnare non semplicemente, che l' anima è immortale, ma eterna, o sempiterna, in quanto stimò, che ella fosse una particola di Dio, o sia dell' anima del mondo, da cui staccata per animare il corpo, in quella poi ritornasse, venendo ad abbandonarlo. Anzi egli crede, che Ferecide e Talete sieno stati i primi Autori di quella opinione, la quale poi per mezzo di Pitagora massimamente, prese grandissima voga nella Greca filosofia, cioè che vi sia una universale anima eterea, diffusa in tutto l' universo; e che in seguito di sì fatta opinione eglino si condussero per via di naturale conseguenza a dedurne, che l' anime delle piante, de' bruti, degli uomini fossero tante particelle di quell' anima universale, le quali sciolte dal corpo si riunissero con quella, siccome corrotto il corpo torna a confondersi colla massa universale della materia. Fonda egli la sua opinione su questo massimamente, che troppo è raffinato e sofistico il sistema dell' anima universale per dover essere attribuito agli Egizj, la cui sapienza tutta semplice consistea in massime staccate e sconnesse, che si trasmetteano a' Posteri, quali erano state ricevute da' maggiori; e che però molto più si confà un tal sistema colle sottigliezze della Greca filosofia. Onde non si ha da dubitare, che non sia nato nelle Scuole Greche forse dall' abuso di qualche massima Egiziaca. Secondo: Per provare particolarmente, che Talete e Ferecide ne furono gl' inventori, porta il passo di Cicerone citato sopra, e nota, che Cicerone recando l' opinione di Ferecide, usa il termine di *sempiterna*, che significa l' eternità, non solo in quanto esclude il fine, ma anche il principio dell' esistenza: Rispetto poi a Talete, cita Diogene Laerzio, a cui fa dire similmente, che, se-

 condo

condo alcuni, fu Talete il primo, che sostenne l' anime degli uomini essere sempiterne. Quindi soggiugne, che cotesta eternità dell' anima era una conseguenza, che non potea nascere, se non dal principio, che facea l' anima dell' uomo parte di Dio, e Dio conseguentemente anima universale del mondo. Finalmente dice, che l' antichità ne insegna, che que' due filosofi pensavano, che vi fosse un' anima universale.

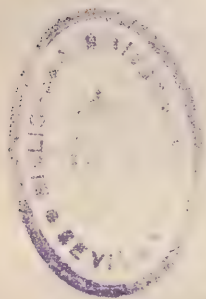
Io ben volentieri consento col dotto Scrittore, che si abbia da tenere il sistema dell' anima universale, quale Greca sofistica specolazione, anzi che come un punto ricevuto nella Teología Egiziaca; ma non so vedere, come egli provi, che Ferecide e Talete ne siano stati gl' inventori, e che essi come conseguenza necessaria di tal sistema credessero, che l' anime umane fossero particelle dell' anima universale, nella quale sciolte dal corpo dovessero riunirsi e confondersi.

Sistema dell' anima universale non bene rappresentato da' moderni.

Primieramente il sistema dell' anima universale ricevuto ed applaudito nelle scuole de' Greci, sebbene infetto di gravissimo errore, non credo però, che fosse tanto assurdo, come viene rappresentato da parecchi moderni Scrittori; nè direi, come l'Enciclopedista, che Bayle con ragione lo stimò più assurdo del sistema degli atomi di Democrito e di Epicuro. E penso, che si abbia più ragione di stare molto sospeso e con grande attenzione, ogni qual volta si sente il Bayle declamare contro l' empietà di qualche opinione. *Aliquis latet error .... ne credite, Teucri: quidquid id est, timeo Danaos.* Nel nostro caso il dire, che il sentimento dell' anima universale è più assurdo, che non è il sistema degli atomi di Democrito e di Epicuro, dopo che si è premesso, che tutti i filosofi dell' antichità abbracciarono l' uno, o l' altro sistema, egli è un dire apertamente, che i filosofi tutti dell' antichità o abbracciarono l' Ateismo, o un sistema peggiore dell' Ateismo.

Virgil. Eneid. 2. v. 40.

E' vero, che gli Antichi, i quali credettero il mondo animato, portarono opinione, che l' anima di esso fosse un sottilissimo fuoco, o etere diffuso in tutta la mole corporea: ma è falso, come l' insinuano i moderni, e come il proveremo a suo luogo, che, secondo essi, quest' anima fosse propriamente

Dio;

Dio; poichè riconoſcevano eſpreſſamente, che una mente dotata d' altiſſima intelligenza tenea il principato in queſt' anima e la reggea e movea, ſenza che perciò doveſſe eſſer diffuſa in tutto il mondo; ſiccome inſegnavano, che la mente nell' uomo, ſebbene foſſe nel ſolo capo, reggeva l' anima diffuſa in tutto 'l corpo, e però queſta mente faceano di natura diverſa dall' anima. Ora Iddio nel ſiſtema dell' anima univerſale era propriamente quella mente dotata di ſuprema intelligenza e virtù, che al tutto preſiedeva.

Permanenza degli animi nel ſiſtema di Talete ſenza riunione all' anima univerſale.

E venendo al particolare di Talete, ſi legge, come oſſervammo ſopra, ch' egli fece Iddio mente del mondo, la quale formò il tutto dall' acqua: anzi dalla confutazione di Vellejo preſſo Cicerone appare, che queſta mente egli faceſſe eſente di corpo in un ſenſo impercettibile all' Epicureo, e però favorevole aſſai ad una vera immaterialità. Ed in queſto certamente nulla ſi ſcorge di ſomiglievole all' anima univerſale, quale viene dipinta da' moderni. Secondo. Si legge, che egli popolava il mondo di Genj ed Eroi, i quali Eroi erano l'anime defonte; il che denota la permanenza dell' anime nel proprio eſſere, e non già una riunione, meſcolanza e confuſione collo ſpirito univerſale. Terzo. Nel teſto di Diogene Laerzio citato dall' Autore il termine, con cui viene eſpreſſo, che Talete inſegnò la permanenza dell' anima, egli è ἀθάνατος, che propriamente ſignifica immortale, e non già ἀΐδιος, o altro equivalente, corriſpondente a quello di ſempiterna, ſu cui inſiſte e fa forza l' Autore, moſtrando, che Diogene Laerzio uſato l' abbia nel riferire l' opinione di Talete.

Nel ſiſtema degli Egizj, onde Ferecide tolſe la ſua opinione, non ſi facea la riunione delle anime nell' anima univerſale.

Quanto poi a Ferecide, l' opinione di eſſo, alla quale Pitagora tanto accrebbe di luſtro e di celebrità, non è altra, come da Suida vien notato, ſe non quella della traſmigrazione dell' anime, che Ferecide preſe dagli Egizj, preſſo i quali era in vigore. Udiamo Erodoto lib. 2. cap. 9. *Dicono i Sacerdoti, Cerere e Libero, cioè Bacco avere il principato dello Inferno, nel qual luogo però non credono, che vada anima alcuna, nè ancora nel Cielo, benchè ſieno ſtati i primi gli Egizj, che abbiano detto le anime degli uomini eſſere immortali, e paſſare dall' una in altro corpo dopo la morte del primo, e, poichè per tutte*

tre le ſorti corporee , cioè terreſtre , aquatile e volatile foſſero paſſate , entravano nel corpo d' uomini nuovamente creati ; e queſta circuizione dicono farſi in termine d' anni tremila . Alcuni de' Greci ſi hanno uſurpata queſta invenzione , come da ſe : altri prima ed altri di poi ; i nomi de' quali non mi pare di ſcrivergli al preſente. E' manifeſto da queſto paſſo di Erodoto , che gli antichi Egizj niuna opinione aveano del ritorno dell' anime nell' anima univerſale ; e che pertanto altro non è , che un bel lavoro della fantasía de' moderni il fingere , che preſſo gli Egizj il giro della traſmigrazione avea un certo limite, paſſato il quale ſi riunivano l' anime al lor fonte . Anzi vediamo , che gli Egizj , dato che aveano il fine ad un corſo di traſmigrazione nelle tre ſorti di nature corporee , ne cominciavano ſubito un altro , fingendo , che l' anime di bel nuovo paſſaſſero in corpi d' uomini nuovamente creati ; e ſulla perpetuità di sì fatto corſo fondavano la lor credenza, ch' alcun' anima non vada giammai nè in Cielo , nè in Inferno . Queſto molto bene conferma il detto dell' Enciclopediſta , che non fu giammai propria degli Egizj l' opinione dell' anima univerſale e dell' anime particolari , che da quella ſi ſtaccano ed in quella ritornano ; ma mi pare , che confermi egualmente , che, eſſendo una sì fatta opinione incompatibile con quella della traſmigrazione creduta dagli Egizj, neppure ſi debbe attribuire a' filoſofi e maſſimamente a' primi, i quali queſta invenzione uſurparono dagli Egizj , i nomi de' quali , ſebbene taciuti da Erodoto , ſon noti e famoſi , e ſono appunto quelli di Ferecide e di Pitagora .

Argomento ſomministrato da Pauſania in favor dello ſteſſo aſſunto .

Finalmente Pauſania nel luogo citato ſopra narra, che era fama comune preſſo i Meſſenj Popoli della Morea , che il loro valoroſiſſimo Capitano Ariſtomene preſtaſſe dopo morte ajuto e favore a' Tebani nella ſegnalatiſſima vittoria , che ſotto la condotta d' Epaminonda riportarono ſopra gli Spartani a Leutra : Sopra la qual fama ragionando Pauſania , dice , che i Caldei e gl' Indi inſegnarono gli animi degli uomini eſſere immortali ; e che ad eſſi acconſentirono di poi i Greci e tra gli altri Platone : e conchiude , che , eſſendo una sì fatta opinione di comune ſentimento approvata, non era punto incredibile ,

credibile, che duraſſe in Ariſtomene morto l'odio, che portato avea in vita contro gli Spartani. Pauſania dunque nell' attribuire a' Caldei, agl' Indi, a' Greci, a Platone la ſentenza dell'immortalità delle anime umane, l'intendea in queſto ſenſo, che l' anime umane duraſſero dopo la morte nel proprio loro eſſere, e non già ſi andaſſero a perdere nello Spirito univerſale; giacchè, ſe non aveſſe durato nel ſuo eſſere l'anima d' Ariſtomene, non ſarebbe ſtato in alcuna maniera credibile, che ritenuto aveſſe l'odio antico contro gli Spartani ed aveſſe cooperato alla loro ſconfitta. Ora non credo, che i moderni vogliano meglio intendere le ſentenze degli Antichi di quello, che le inteſe Pauſania Autor Greco ed antico. Se in fine rifletteremo, che la maggior parte de' filoſofi concedevano l'immortalità alle ſole anime umane ed anche alla ſola parte razionale dell' anima umana, ſcorgeremo chiaramente, che il ſiſtema della riunione o non fu così univerſale, come il pretendono i moderni, o ſi debbe intendere in ſenſo aſſai diverſo da quello, in cui piace loro d' intenderlo. Dalle quali coſe appare eſſerſi allontanato aſſai l' Enciclopediſta dalla legittima interpretazione del paſſo di Cicerone, in cui parla di Ferecide.

Interpretazione del paſſo di Cicerone.

Quale ſarà adunque la vera interpretazione? io credo quella di Cicerone medeſimo. Aſcoltiamo di grazia queſto inſigne filoſofo e ci convinceremo ſempre più, che ebbe grandiſſima ragione l' Editore dell'Enciclopedía d' avvertire nella ſua prefazione i leggitori, che moltiſſimo rimane ancora negli Antichi, onde poſſano i moderni approfittarſi. Propone Cicerone nelle Tuſculane un belliſſimo eſempio delle Greche Socratiche diſputazioni, in cui proponendo l'uditore una quiſtione, ſi prende il filoſofo a dichiararla, e 'l diſcorſo promovendo per la via di lunghe, ma prudenti ed accorte ed artifizioſe interrogazioni, lo conduce, come in un laberinto, ſenza che ſe ne accorga, all' eſito ed al punto, in cui ſcuopre da ſe con grata ſorpreſa e maraviglia il non penſato ſcioglimento del propoſto dubbio, una verità chiaramente dimoſtrata ed oppoſta al ſuo primiero penſamento. Fa dunque Cicerone, che dall' uditore gli venga propoſto come dubbio, o come ſen-

tenza

tenza da confutarsi, che la morte è un male: *malum mihi videtur esse mors*: ben presto gli dimostra Cicerone il suo errore; perchè, se nella morte si estingue ogni sentimento, è la morte il termine de' mali, e però non è male; e se nella morte rimane pure l'animo, ella è per li buoni una via, che debbe condurgli ad una maggior felicità, e però è un bene grandissimo. Animato l'uditore da una speranza sì dolce e sì nobile insieme prega il filosofo a volergli queste cose più ampiamente dichiarare. E qui Cicerone colla modestia propria della vecchia Accademia, e non già colla stolta pertinacia d'un forsennato Pirroniano, che non vuole saper discernere tra il bianco ed il nero, avverte, che non pretende deciderla da Oracolo, ma di recar soltanto ciò, che a lui sembra più verisimile, mostrando però, che questo stesso altri tenevano per fermo e indubitato. E quindi, portate le varie opinioni de' filosofi sulla natura dell'animo, conclude, che, secondo quelli, che l'animo dicono essere il cuore, o 'l sangue, o 'l cervello, dovrà egli perire col rimanente del corpo: che poi, se l'animo è anima, o sia spirito, si dissiperà per avventura; se fuoco, si estinguerà; se armonía, cesserà: Onde, secondo queste sentenze tutte, togliendosi dopo morte ogni sentimento, la morte non può essere un male; ma che, le sentenze di tutti gli altri concedendo all'animo l'immortalità, ne danno la lieta speranza di poter dopo lo scioglimento pervenire al Cielo.

Necessità di una rivelazione.

E qui farò tre riflessi. Il primo: quanto sia necessario l'oracolo d'una Divina rivelazione per accertare pienamente gli uomini di ciò, che loro dee premere di più, vale a dire, di ciò, che ha da esser dell'uomo per tutta la futura eternità delle cose; e quale eminente carattere di verità porti in fronte quella Religione, che attesta sì autenticamente per tutti sì fatte importantissime verità, alle quali tutti sono per natura inchinevoli; che più verisimili sembrano a chi usa la ragione più dirittamente; e che giungono fin al segno della più chiara evidenza per quelli, che capaci sono di penetrare la forza d'una metafisica dimostrazione, o almeno d'una morale certezza per qualunque uomo di buon senno, che voglia spassionata-

ſionatamente conſiderare il compleſſo delle ragioni, che le comprovano.

Il ſecondo rifleſſo ſi è, che dalla ſentenza particolare di quelli, che diceano l'animo eſſer anima, ſi ſcorge, che preſſo gli Antichi altra era l'idea dell'animo, altra l'idea dell'anima. All'animo attribuivano il penſare, il riflettere, il volere: L'anima poi diceano ciò, che noi diremmo adeſſo gli ſpiriti animali, o ſia quel fluido mobiliſſimo, etereo, o elettrico, come già piace a molti, che anima i nervi ed i muſcoli. Onde nella ſentenza di quelli (ed erano i più) che diſtinguevano l'animo dall'anima, da queſto, che faceſſero l'anima ſpirituale, o di natura aerea, non ſi ha da concludere, che materiale altresì faceſſero l'animo, vale a dire, l'intelligenza, o ſia la ſoſtanza penſante.

Diſtinzione fatta dagli antichi tra l'animo e l'anima.

Il terzo: che, le ſentenze di molti filoſofi, come atteſta Cicerone, apportando colla immortalità all'animo la ſperanza di pervenire in Cielo, non pare, che tanto comune foſſe preſſo di loro la ſentenza della riunione delle anime coll' anima univerſale. Imperocchè, ſtante coteſta riunione, non ſi potea dire con più ragione l'anima eſſere immortale di quello, che il foſſe il corpo, che ſi riuniva anch'eſſo colla maſſa di materia, onde era ſtato eſtratto; nè ſi potea dire, che l'anime andaſſero piuttoſto in Cielo, che altrove, ſtante la lor confuſione coll'anima univerſale diffuſa in tutta la mole corporea. Onde, opponendo quegli Antichi l'immortalità dell'animo alla mortalità del corpo, moſtravano, che queſta immortalità intendeano, come una permanenza eterna nel proprio ſtato ed eſſere, e non una qualunque permanenza in un altro eſſere; nel qual ſenſo è il corpo anch'eſſo immortale.

La permanenza degli animi nel proprio eſſer creduta dagli Antichi.

Portando quindi Cicerone le prove, che favoriſcono l'immortalità dell'animo, fa vedere eſſer queſte fortiſſime, o ſi riguardi l'autorità, o ſi riguardi la ragione. E quanto all'autorità, la ripete dall'antichità ſteſſa della opinione, che fu creduta da' primi uomini, i quali, quanto erano men diſcoſti dalla prima origine delle coſe e dalla Divina creazion loro, tanto meglio poteano ſaperne il vero.

Opinione dell' immortalità dell' anima appoggiata, secondo Cicerone sulla tradizione e sul sẽtimento naturale.

Dal che si vede, che a' tempi di Cicerone si credea, che i primi uomini fossero stati ammaestrati dal Divin Nume; e che si conservarono anticamente nel genere umano quelle Divine tradizioni.

Tanto più si dovette conservare questa dell'immortalità dell' anima, quanto che era internamente avvalorata ed in tutti gli uomini da un certo naturale sentimento ravvivata: il quale natural sentimento dichiara Cicerone e spiega maravigliosamente e mostra, come da quello vengono mossi gli uomini tutti al desìo dell'immortalità, e con più forza quelli, che sono di migliore e più eccellente ingegno, indole e natura dotati. Onde, se dall' ottima natura degli individui si ha da prendere indizio di ciò, che si conviene ad una generale natura di cose, conclude, che in quegli altissimi animi, che tendono all' immortalità, si scorge assai apertamente l' inclinazione, o la tendenza non mai vana della natura.

Riflesso notabile di Cicerone sulla diversità delle opinioni intorno alla natura di Dio ed alla permanenza degli animi.

Così mettendo insieme in parallelo la sentenza dell' immortalità dell' animo e quella dell' esistenza di Dio, fa vedere, come, rispetto ad ambedue, nel consentimento universale del genere umano spicca il giudizio e l' autorevole decisione, per così dire, della natura. E qui fa un riflesso ben degno di un filosofo, anzi da non tralasciarsi, se non da chi non è punto filosofo. Vi ha gran diversità d' opinioni intorno alla natura de'Numi. Nè ciò sia maraviglia; perchè gli uomini, dalla retta ragione torcendo, spesse volte in false ed assurde opinioni si lasciano trasportare: ma avverte però, che sì fatta diversità intorno alla natura non toglie punto il costante uniforme consenso ed opinione intorno all' esistenza della virtù Divina; nè punto scema pertanto di forza all' argomento, che da quel consentimento, come da oracolo della natura, si prende per provarne l'esistenza. E così, rispetto all' animo, non confonde Cicerone la permanenza delle anime in se colla maniera, in cui si suppongono elleno rimanere; nè dalla diversità delle opinioni, che si scorge intorno al modo, conclude, come han fatto certi moderni, non esservi consenso, quanto alla permanenza in se stessa. Anzi conclude, che, siccome noi portati siamo per natura a riconoscere l' esistenza degli, Dei ma alla

ragione

ragione si appartiene lo investigare, quali siano; così per lo consentimento di tutte le nazioni confessiamo, che gli animi rimangono; ma in quale sede, e quali rimangano, questo si dee dalla ragione apprendere. Mostra poi Cicerone, come dalla ignoranza degli uomini in questa parte nacquero assurdissimi errori, massimamente nel volgo, venendo questi a persuadersi, che le anime spogliate del corpo facessero colaggiù nello Inferno cose tali, che senza corpo fare non si possono: il quale errore fu accresciuto e confermato da' Poeti per la gagliarda impressione, che facea sulla debole fantasía delle donne e de'fanciulli l'orrendo spettacolo dell'anime, che i Poeti dallo Inferno chiamavano su'Teatri. Il quale errore nota però Cicerone, che già ne' suoi tempi era pressochè tolto di mezzo, non essendovi quasi più donnicciuola, che credesse nè il cane di tre teste, nè il fremito del Cocito, nè il tragitto dell'Acheronte, nè altre sì fatte bugiarde invenzioni de' Poeti e de' Pittori. Ed è questa una cosa degnissima di considerazione, che, quantunque da molto tempo fossero quelle ridicole favole dal volgo stesso conosciute per quelle, che erano; rimase però sempre negli animi della moltitudine altramente impressa e viva e ferma si stette la persuasione della immortalità dell'animo. Della qual cosa è testimonio Cicerone, attestando da una parte l'universale consentimento non meno vigoroso ne'suoi tempi, che il fosse anticamente sull'articolo della immortalità: e per l'altra parte attestando, che più non si avea fede alle descrizioni, che dello stato futuro delle anime fecero i Poeti. Lo stesso mostra essere avvenuto nel 2. lib. della natura degli Dei, riguardo all'esistenza di questi; onde meritamente sentenzia: *Opinionum commenta delet dies; natura judicia confirmat*.

Origine de' popolari errori sulla natura dell'anima.

Scuopre indi Cicerone il fonte di que' popolari errori sulla natura dell'anima. *Animos per se ipsos viventes non poterant mente complecti: formam aliquam, figuramque quærebant*. E poco appresso. *Nihil animo videre poterant: ad oculos omnia referebant*. Così è. Gli animi volgari, che hanno l'intelligenza loro accostumata, per così dire, a non fare altro, che seguire

e combinare all' ingrosso le nozioni e le forme corporali, appresentate da' sensi, difficilmente possono poi sollevarla dalle cose, che hanno corpo e peso, e rivolgerla alla contemplazione de' rapporti generali, delle forme astratte e di quelle cose, che spogliate d'ogni materia ritengono pure un essere, che può farsi l' oggetto del nostro intendimento. *Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus, & cogitationem a consuetudine abducere*. Questo è appunto l' uffizio del Filosofo, a cui però si appartiene il distinguere con sottile esattezza le operazioni dell' animo dai movimenti del corpo, e quelle diligentemente osservando, e con questi paragonando attentamente, per la via d' una sì fatta diligente osservazione e confronto investigare co' puri lumi della ragione, quale dèbba essere la natura dell' animo, ed in che debba essere dal corpo diverso, perchè da lui possano procedere quelle operazioni, che sì diverse sono dai movimenti e dalle mutazioni proprie del corpo. Una sì fatta investigazione non potè adunque cominciare, se non coll' incominciamento della filosofia, che tardò assai. E però gli Antichi, senza entrare in sì fatte sottili ricerche sulla natura dell'animo, si contentavano di credere della immortalità di lui quello, a cui li movea la natura stessa, e che veniva dalla Religione de' maggiori confermato. *Sed, qui nondum ea, quæ multis post annis tractari cæpissent, physica didicissent, tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant, rationes, & causas rerum non tenebant*.

Come Ferecide insegnasse il primo l' immortalità dell'animo, secondo Cicerone.

Così passò la cosa fino a Ferecide: e sebbene sia credibile, che prima di lui in una sì lunga serie di secoli, altri disputassero già della natura degli animi; egli è però il primo, di cui consti, che, filosoficamente ragionando (giacchè, come dalle cose antecedenti s' intende, non d' altro si parla qui, che di filosofiche disputazioni) conchiudesse, che gli animi degli uomini sono immortali, o sempiterni. *Itaque credo equidem etiam alios tot seculis disputasse de animis; sed, quod literis exstet, Pherecydes Syrus primum dixit animos hominum esse sempiternos . . . . Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit*.

Ecco pertanto in qual ſenſo Cicerone affermò, che Ferecide fu il primo ad inſegnare l' immortalità dell' animo; nè con quel termine di ſempiterno, che uſa in queſta occaſione, ſi ſognò giammai di dare ad intendere, nè credea, che Ferecide intendeſſe egli ſteſſo la permanenza degli animi per via dell' anima univerſale, da cui ſi partiſſero, e con cui di nuovo ſi confondeſſero. Imperocchè in tutto queſto paſſo non v' ha neppure il menomo veſtigio di sì fatti miſterj. Anzi, continuando il diſcorſo, dice francamente, che Ferecide e Pitagora di queſta lor ſentenza niun' altra ragione davano, che per via di numeri e di figure; e che Platone, eſſendo venuto in Italia per conoſcere i Pitagorei, ed avendo tra gli altri molti praticato Archita e Timeo ed imparata tutta la filoſofia di Pitagora, non ſolo tenne la ſteſſa ſentenza, ma che fu il primo a darne la ragione. *Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognoſceret, in Italiam veniſſe, & in ea cum alios multos, tum Architam, Timeumque cognoviſſe, & didiciſſe Pythagorea omnia, primumque de animorum æternitate non ſolum ſenſiſſe idem, quod Pythagoras, ſed rationem etiam attuliſſe.* Dunque, ſe la ragione, ſu cui Platone fondò e ſtabilì l' eterna permanenza degli animi, altra non fu, come vuole l' Enciclopediſta, ſe non la riunione di queſti con l' anima univerſale, e fu Platone il primo a recarla; non poterono Ferecide e Pitagora da quella riunione prendere argomento della eternità dell' animo. Dalle quali coſe conchiuderemo, che ſenza fondamento viene Ferecide portato qual primo inventore di quella opinione; e, quanto a Pitagora ed a Platone, verrà in appreſſo tempo più opportuno d' eſaminare più particolarmente il loro ſentimento.

E per tornare ancora una volta a Cicerone, avendo egli fin qui condotto l' uditore e meſſolo in aſpettazione delle prove di Platone, ſi ferma con queſte parole, che ſeguono immediate le precedenti: *Quam* (rationem), *niſi quid dicis, prætermittamus, & hanc totam ſpem immortalitatis relinquamus.* Non ha avuto roſſore l' autor del diſcorſo ſopra la libertà di penſare, di portar queſto paſſo per provare, che non credea Cicerone l' immortalità dell' anima. E ſoggiugne, che capì

Pag. 200.

 molto

molto bene Attico, ch' egli ſuppone eſſere l'uditore introdotto in quel dialogo, eſſere queſto il penſiero di Cicerone; onde ſaggiamente riſpoſe: *An tu, cum me in ſummam exſpectationem adduxeris, deſeris? Errare Mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias, ſcio, & quem ex tuo ore admiror; quam cum iſtis vera ſentire.*

E chi non comprende da tutto l'antecedente ragionamento di Cicerone, che quella chiuſa altro non è, che un finiſſimo tratto dell'artifizio proprio del dialogo? poichè, trattandoſi di un ſoggetto ſublime ed importantiſſimo e di un uditore, che già ſi moſtra volenteroſo aſſai d' udirne ragionare, il metterlo in aſpettazione di ſentirne gli alti e nuovi concetti d' un Filoſofo riputato ſommo; E poi il ſubito moſtrar di volerli traſcurare e paſſare ad altro, che altro è, ſe non infiammarlo maggiormente, e così diſporlo e nella ſua perſona il Leggitore, che in un artifizioſo dialogo da ſe ſteſſo ſi mette in luogo dell'uditore, a ſentire con maggior diletto ed attenzione il proſeguimento del meditato diſcorſo? E queſto ben dimoſtra la riſpoſta dell' uditore, e ciò, che replica Cicerone, *Macte virtute*, in cui ſi ſcorge e la contentezza d' avere riuſcito nell' accendere la voglia nel ſuo uditore di ſentirlo, ed in eſſo lui un nuovo ardore di ragionarne. *Macte virtute: ego enim ipſe cum eodem ipſo non invitus erraverim*. Ma no, ben toſto ripiglia, no, che in queſto non errò già Platone: *quamquam hoc quidem minime*. E qui emulando l' eloquenza di eſſo, ſi prende a ſpiegarne le dottrine e gli argomenti, e non tralaſcia di dire contro gli avverſarj: *Licet concurrant plebeji omnes Philoſophi (ſic enim ii, qui a Platone, & Socrate, & ab illa familia diſſident, appellandi videntur) non modo nihil umquam tam eleganter explebunt; ſed, ne hoc quidem ipſum quam ſubtiliter concluſum ſit, intelligent*. Eppure lo Scrittore del libro della libertà del penſare, abuſando del luogo, in cui Cicerone, avendo riportate le opinioni di coteſti plebei filoſofi, che anima faceano chi il ſangue e chi il cuore e chi il cervello e chi un ſoffio e chi un'armonía, conchiude, che, ſecondo queſte tutte, l'anima periſce col corpo, nè però rimanendo ſenſo alcuno nella morte, non può eſſer queſta un male;

Poco conto, che facea Cicerone di que' Filoſofi, che negano la immortalità dell' anima.

riferiſce

riferiſce egli ſoltanto quella concluſione ſconneſſa del tutto dalle coſe antecedenti e conſeguenti, che ne poſſono determinare il ſenſo; e l' appreſenta in un' aria tale, che appaja, che Cicerone certamente foſſe commoſſo aſſai dal numero, dalle ragioni, dall'autorità di que' Filoſofi. Laddove ſi vede, che Cicerone dell' autorità loro fa così poca ſtima, che non dubita chiamarli plebei; e dell' acutezza loro ha sì fatta opinione, che ben lungi, che poſſano arrivare Platone, appena li crede capaci di comprendere la ſottigliezza degli argomenti di lui. Ed in queſto Cicerone ſi moſtra dappertutto coſtante e pienamente conſenziente a ſe ſteſſo; mentre non v' ha luogo, in cui egli traſcuri di manifeſtare il diſprezzo, che facea della Setta e filoſofia d' Epicuro sì riſpetto alla morale, che riſpetto alla fiſica, la quale comprendea le tre gran quiſtioni della formazion dell' univerſo, della provvidenza di Dio e della immortalità dell' animo. Nè meno apertamente ſi ſcorge la mala fede del medeſimo Scrittore nel ſentenziare, che le Tuſculane ſono piene di propoſizioni, le quali dirittamente tolgono i caſtighi dell' altra vita; giacchè, come ſi è veduto, altro non fa Cicerone, che moſtrare l' inſuſſiſtenza e l' aſſurdità delle favole de' Poeti, e dichiarando, ſiccome la inſtabilità di sì fatti ſogni nulla toglie di fermezza alla coſa in ſe, cioè alla permanenza ed allo ſtato futuro delle anime, da queſta ſteſſa oppoſizione deduce un valevole argomento in favore della immortalità.

Ho ſtimato coſa utile e del tutto conveniente al mio principale intendimento il diſcorrere un poco a lungo ſu queſto paſſo di Cicerone, e ſpiegandolo a parte a parte, perchè nella concatenazione appariſse meglio il ſentimento dell'Autore, manifeſtare autenticamente, qual fede ſi debba preſtare da chi non vuole eſſere ingannato, a certi Scrittori, che ſi contentano di recar in mezzo le tronche ſentenze degli Antichi per accomodarle, come piace loro, ad ogni ſorta di capricciose interpretazioni.

Corre in queſto genere un graviſſimo pregiudizio per le menti di molti, ed è queſto. Ogni qualvolta ſi tratta d' un Autore, che fa profeſſione di una intera libertà, o licenza di

pen-

pensare, si credono, che questi dica le cose apertamente, come sono; e sulla protesta, che fa l'Autore di non avere impegno alcuno, dannosi a credere, ch'egli riferirà tutto candidamente senza passione, senza obbligo di tacere, di dissimulare, di stiracchiare, di coprire qualunque cosa sia. All' incontro, se l'Autore fa profession di Religione, pensano, che l'obbligo, che si addossa di difenderla, l'impegni ad usar un certo contegno e certi prudenti temperamenti, onde non voglia, o non ardisca dire palesemente il vero in tutto. E non si avvedono questi, che, quanto si fa più larga la licenza del pensare, tanto più ristretto si è l'assunto di chi si prende a difenderla e promulgarla, in quanto egli, opponendosi a più verità, scarseggia più di prove e di ragioni ed ha maggior bisogno di menzogne ed invenzioni per reggersi e sostenersi: Laddove chi difende una buona causa, nulla ha da temer del vero, mentre ad una proposizione vera non può giammai alcun vero esser per se stesso ripugnante, ma solo apparentemente per lo mezzo di qualche fallace conclusione, che se ne deduce. L'aver pertanto noi scoperto nel più famoso promulgatore della licenza di pensare il maligno artifizio di volgere i detti altrui in un senso perverso ed alieno dalla mente dell'Autore, potrà servire a confermare, quanto sia erroneo il pregiudizio, che abbiamo detto, ed a mostrare, siccome la licenza del pensare si distrugge da se stessa; mentre toglie a chi la professa, la libertà di dire le cose, quali sono, e l'obbliga a dirle contro il suo proprio pensamento, quali vorrebbe, che fossero per favorire il suo assunto.

§. II.

De' viaggi e della scuola di Pitagora.

Viaggio di Pitagora in Mileto, messo in dubbio dal Brukero.

DOpo che Pitagora ebbe avute le prime instituzioni della filosofia da Ferecide e indi da Ermodamante, mosso dalla chiarissima fama della Setta Jonica portossi in Delo ed a Mileto ad ascoltare Talete ed Anassimandro. Così Apulejo e Giamblico lib. 1. cap. 2., il quale soggiugne, che Talete

ammirò

ammirò assai l' elevato ingegno e le sublimi cognizioni del giovine Pitagora; e che, avendogli comunicato quanto sapea, e dalla cagionevole sua età impedito di poter procedere più oltre con esso lui, grandemente lo esortò a viaggiare in Egitto, mentre non dubitava, che, se conversato avesse con que' Sacerdoti, non fosse per riuscire il più sapiente degli uomini. Pure l'eruditissimo e laboriosissimo Brukero nella millesima pagina in punto del suo primo tomo ha per incerto e sospetto tutto questo racconto, sia perchè non si può facilmente combinare col rimanente della storia di Pitagora quel suo tragitto in Delo ed a Mileto: sia perchè, non apparendovi neppure il menomo vestigio della Setta Jonica nella filosofia di lui, non pare verisimile, che n'avesse apparato i principj: e finalmente perchè, avendo Talete trovata così povera ed ignuda di cognizioni la filosofia de' Sacerdoti d' Egitto, che toccò a lui d' insegnar loro un metodo per altro assai piano di misurare le Piramidi; non è neppure probabile, ch'egli pure avesse voluto inviar loro un giovine di grandissima speranza, mentre fioriva già nella Grecia una migliore filosofia.

Insufficienza degli argomenti del Brukero. Conformità della filosofia Jonica e Pitagorica.

La prima ragione del signor Brukero proverebbe assai, se si potesse chiaramente dimostrare l'incompatibilità di quel viaggio col rimanente della storia di Pitagora: ma, trattandosi solamente di qualche difficoltà nel conciliare certe partite cronologiche, si fa la prova molto debole; giacchè una simile difficoltà s' incontra in un grandissimo numero di fatti per altro incontrastabili della storia antica; nè per ciò può valere contro la positiva testimonianza di due celebri Autori, quali sono Apulejo e Giamblico. Di molto minor forza pare, che sia ancora l' altra ragione del signor Brukero; perchè, quando fosse vero, che nulla v' ha di comune tra la Setta Jonica e la filosofia di Pitagora, questo non proverebbe, che Pitagora non avesse inteso i principj della Setta Jonica, ma solo, che, avendogli inteso e non essendogli piaciuti, fu uomo da farsi una filosofia da se. Sebbene come si ha da credere alla pagina millesima del signor Brukero, se gli si presta fede alla 484. dello stesso tomo, ove, avendo spiegato i principj di Anassimandro, soggiugne: *Id, quod non absimili quo-*

que

que ratione Pythagoras, & Stoici, licet differenti sistematis modificatione asseruerunt? Abbiamo da Diogene Laerzio, che Pitagora credea l'aria piena di anime, cioè di Genj ed Eroi: cosa, che fu già detta espressamente da Talete. Teone di Smirna attribuisce ad Anassimandro lo avere il primo fatto volgere la terra intorno al Sole. Questa medesima sentenza viene anche attribuita comunemente a Pitagora. Anassagora uno de' maggiori lumi della Setta Jonica pensò, siccome riferisce Diogene Laerzio, la Luna essere abitata ed avere colline e valli. Lo stesso sentimento attribuisce pure Plutarco a' Pitagorici de plac. lib. 2. cap. 3. Dal che appare la convenienza tra la filosofia fondata da Talete e quella, che derivò da Pitagora. Nemmeno per questo, che Talete dovette insegnare la geometría ai Sacerdoti di Egitto, si ha da stimare improbabile, ch' egli facesse a Pitagora premura d'andarsi ad approfittare della dottrina loro, augurando, che fosse per riuscirne il più sapiente degli uomini. Imperocchè tra la sapienza, o sia la filosofia e la geometría molto maggior differenza faceano gli Antichi di quello, che se ne faccia oggidì. Il trattato d' Archimede delle cose galleggianti non acquistò giammai al suo autore il nome di fisico, non che di filosofo, e solo accrebbe e confermò l'opinione, che si aveva del suo valore, come matematico; ma a' dì nostri un trattato puro pretto algebraico di meccanica fa, che si reputi l'Algebrista non solo fisico, ma filosofo.

Tra noi, che per grazia del Signore godiamo de'lumi non dubbiosi della Divina rivelazione, che n' insegnano, quale sia il nostro primo principio e 'l nostro ultimo fine, molti sono, che più volentieri ascoltano i metodi d' un Geometra per descrivere, o quadrare una curva, che le specolazioni d' un Metafisico intorno a' principj delle cose. Ma tra gli Antichi privi di quel Divino disiderabilissimo ajuto non era così. Per poco elevato che avesse taluno lo spirito, non potea non essere trasportato da un veemente desiderio di conoscere, da qual principio dipendesse il governo dell' universo; qual fosse la natura del proprio animo; quale il termine dell'insaziabile invincibile brama della propria felicità; quale la regola delle

azioni; qual premio si dovesse aspettar dalla virtù; quali castighi temer dal vizio. Queste quistioni erano ben d' altra importanza, che un metodo geometrico di quadrare il cerchio, non che di misurare l' altezza delle piramidi. La cognizione di quelle cose era riputata *Sapienza*, e con nome conveniente al pari, che espressivo chiamò Pitagora il primo *Filosofia* l' amor di quelle, o sia lo studio metodico, che si pone ad investigare le cose, nella compiuta cognizione delle quali consiste la sapienza.

Ora l' umana ragione sebbene da se arrivar possa fino a conoscere l' esistenza e provvidenza di Dio, l' immortalità dell' anima e la necessità d' una Divina Religione, non potendo però soddisfare compiutamente a quelle quistioni in quello, che riguarda particolarmente il futuro stato dell' anime ed i particolari mezzi d' acquistar la beatitudine; non è maraviglia, che gli antichi filosofi tanto avidamente ricercassero tutte le vie di venirne in cognizione, e pericolosissimi viaggi intraprendessero essi e ad altri consigliassero per acquistare sì importanti notizie dai Sacerdoti degli Dei, presso i quali era fama costante, ch' erano conservate, come in deposito ereditario, fin dalla prima creazione delle cose, e autenticate da' Divini Oracoli. Onde maravigliosamente ne' loro viaggi attestarono que' sommi uomini e sublimi ingegni dell' antichità la somma stima, ch' essi faceano della Religione, e la costante fondata persuasione, in cui viveano, che dalla Religione sola poteano gli uomini esser condotti alla vera sapienza, o sia alla cognizione delle cose più degne e più necessarie all' uomo da sapersi.

Del viaggio di Pitagora in Babilonia e del comodo, che ivi ebbe di praticare co' Giudei.

Narra appresso Giamblico, che, essendo Pitagora in Egitto, fu quel Regno soggiogato dall' esercito di Cambise, e quindi Pitagora con gli altri prigionieri condotto in Babilonia; il che fu per lui vantaggio, anzi che disgrazia, per lo comodo, ch' ebbe di conversare co' Caldei e co' Magi, l' opinione della cui sapienza non era punto inferiore a quella degli Egizj. Anzi ella è comune e certamente probabilissima opinione di molti dottissimi uomini, di Seldeno, Stanlejo, Natale Alessandro ec., che ivi conferisse Pitagora co' Giudei, e segnalatamente col santo Profeta Ezechiele, e che delle dottrine loro in gran parte ar-

ricchì la ſua filoſofia. Ma qui ancora muove molte difficoltà il Brukero. La prigionía di Pitagora ſotto Cambiſe e 'l ſuo traſporto in Babilonia co' debellati Egizj non ſi accorda col tempo del ſuo arrivo in Italia. Il Doduello, volendo altramente ordinare la ſerie de' fatti, ſconvolge l' ordine cronologico dagli altri Scrittori tenuto. Queſt' è il più forte argomento del Brukero: ma mi pare, che da quello non altro dirittamente ſi poſſa concludere, ſe non che v' ha errore in Giamblico nel racconto delle circoſtanze particolari de' tempi, ch' egli aſſegna a' viaggi di Pitagora. Nè di queſto, come ho di già oſſervato, dobbiamo punto maravigliarci. Grandiſſima ſi trova la negligenza degli Antichi nella cronología, ſe ſi paragona colla diligenza de' moderni. Quegli alle volte involgeano ſecoli interi in poche pagine: queſti ſanno ſtendere una ſola Olimpiade in molti ben grandi e ben groſſi volumi. E può dirſi a gloria eterna dello ſtudio cronologico ſuſcitato un ſecolo fa in circa, che fu prima della geometría in poſſeſſo di calcolare le differenze minime, o ſia così piccole, *ut contemni poſſint*. Ma, che dalla diſcrepanza, che v' ha nelle circoſtanze di un fatto, ſi poſſa concludere la falſità di quello, ſe viene maſſimamente atteſtato da graviſſime teſtimonianze, queſto nol ſo intendere. Parmenide atteſta, che Pitagora diſſe il primo, che la mattutina ſtella e la veſpertina è un medeſimo aſtro. Plinio afferma, che Pitagora inveſtigò la natura del pianeta Venere incirca l' Olimpiade 42. La maggior parte conſentono, che Pitagora in quel tempo non era ancor nato. Da alcuni ſi dice Pitagora eſſer venuto in Italia ſotto Numa Pompilio; da Cicerone e da Tito Livio, ſotto Tarquinio il Superbo; da Solino, ſotto il Conſolo Bruto; da Diodoro, nella 61.; da Giamblico, nella 62. Olimpiade. Dovremo dunque per una sì fatta diſcrepanza dubitare, ſe Pitagora ſia venuto in Italia, oppure, ſe mai non ſia nato Pitagora? Puoſſi bensì credere, che Giamblico ſcrittore da que' tempi remotiſſimo abbia errato nel raccontare le particolari circoſtanze de' viaggi di Pitagora in Babilonia, in Italia ed in altre parti. Cambiſe occupò l' Egitto poco prima, o poco dopo, che ivi dimorò Pitagora. Intorno a que' tempi fu altresì Pitagora in Babilonia,

bilonia. Bastò questo per far credere a chi non guarda così minutamente la differenza de' tempi, come cosa probabile, che fosse Pitagora co' prigionieri Egizj condotto dall' esercito vittorioso di Cambise in Babilonia; e gli Scrittori posteriori stimarono bene di non tralasciare quella circostanza, onde abbellire la storia. Ora, perchè probabilmente è falso, che nell' invasione dell' Egitto fu Pitagora trasportato in Babilonia, non sarà vero, che giammai vi andò, vi stette e conversò co' Caldei, co' Magi, cogli Ebrei? Ma non pure Giamblico e Porfirio e gli altri Pitagorici della scuola d' Alessandria, ma Diogene Laerzio e Cicerone ed altri autori certamente autentici in ciò unanimamente consentono. E quanto alla particolare circostanza della pratica, ch' egli ebbe cogli Ebrei, e delle dottrine, che apparò da loro, vi ha l'autorità espressa di Ermippo (*s*) di Smirna citato da Giuseppe lib. 1. contro Appione e da Origene lib. 1. contro Celso, e quella di Aristobolo Giudeo citato da Clemente Alessandrino lib. 1. strom. e da Eusebio lib. 13. *præpar.* Che non si abbia poi a credere ad Aristobolo, unicamente perchè fu Giudeo, e che al detto dello Smirneo Ermippo debba togliere ogni credenza lo esser passato per la bocca d' un altro Giudeo, cioè di Giuseppe, in questo mi pare, che il Brukero oltrepassi di molto i giusti limiti d'una sana Critica. Erano i Giudei, dice egli, vogliosi assai d' acquistar fama e celebrità alla loro nazione. Dunque n' avranno ingrandite le glorie. Questo si può passare. Ma dunque avranno Giudei noti e celebri inventati di pianta fatti manifestamente falsi, e citati a falso autori Greci, parlando con Greci, che della falsità sì nel fatto, che nella citazione poteano con tutta facilità convincerli, questa è una conseguenza da non ammettersi. Molto più questo ha da valere, rispetto a' primi Dottori della Chiesa, de' quali non sente giustamente il Brukero, dicendo: *Hi inani præjudicio Pythagorea cum Hebræis convenire ducti, ne sapientia a Græcis prodiisse videretur, pro barbaricæ philosophiæ antiquitate, & auctoritate pugnis, calcibusque pugnaverunt; quam cum Hebræa* Pag. 1005.

 genuisse

(*s*) Questo Ermippo viene anche citato da Diogene Laerzio; onde ne' tempi vicini a quelli di Giuseppe esisteano ancora i libri di lui.

genuisse ipsis videretur, facile ab iis admissæ fabulæ de itinere Babylonico Pythagoræ, ut ita a Judæis institutus fuisse videretur. Non da vano pregiudizio sedotti, non trasportati da una voglia puerile di deprimere la sapienza de' Greci s' indussero que' gravissimi uomini Giustino il filosofo, Clemente di Alessandria, Origene, Eusebio, Ambrogio, Agostino e tra' moderni un Seldeno, un Natale Alessandro ed innumerabili altri, a così giudicare: ma il giudizio loro fondarono sulla convenienza non meno espressa, che ampia, la quale osservarono tra gli oracoli della Scrittura e le sentenze di Pitagora, e tra i riti del popolo Giudaico e quelli, che introdusse quegli nella sua Setta. E' stata rigettata dai più l' opinione dell' erudito Uezio, che da Mosè derivò tutta la sapienza de' Greci. E bene s' accordi, ch' è falsa la proposizione universale ed affermante dell' Uezio: Dunque sarà vera la contraddittoria, cioè la particolare negante opposta; e sarà pertanto vero il dire, che qualche parte, o poca, o molta ch'ella sia, della Greca filosofia non viene da Mosè. Ma se in vece di una particolare negante opponiamo alla proposizione dell' Uezio una negante universale, n' insegneranno i Logici, che, questa non essendo più contraddittoria all' altra, ma contraria, possono esser tutte e due egualmente false. Egli appare adunque, che alquanto si discostano dalla retta maniera di ragionare coloro, che, veggendo non essere sostenibile la proposizione dell' Uezio, che da Mosè avessero origine tutte le favole o poetiche, o filosofiche degli altri popoli, si prendono a negare ostinatamente, che non ve n' ha neppure una, che agli Ebrei fonti si debba riferire, ed amano meglio cercarne altre del tutto strane e fantastiche sorgenti, che di lasciarsi condurre dalla scorta di una piana e naturalissima analogía e corrispondenza, che spesse volte nelle storie della Sacra Scrittura ne addita la loro origine. Hanno pertanto gli uomini savj e spregiudicati da tener la strada di mezzo: e siccome fu stimato un puro pregiudizio l' impegno dell' Uezio di riferire tutto a Mosè, sebbene in molte cose gli sia riuscito di provar molto bene il suo assunto; Così a più forte ragione si ha da reputare un mero pregiudizio quella ritrosía,

che

che hanno alcuni, riguardo alle cose Ebraiche, per la quale nè dai grandiosi avvenimenti, onde va pomposa la storia di quel popolo, nè dalle sue leggi, che pure furono sapientissime, nè dalle profondissime dottrine de' suoi Sapienti e Profeti, nè dalla robusta e luminosa eloquenza di questi, che tante volte atterrì il popolo insolente ed il ricreò afflitto, nè dalla viva e spirante poesía, onde animarono i loro cantici, non vogliono, che la minima cosa abbia potuto trapelare negli altri popoli, come se il popolo Giudaico avesse abitato nel concavo della Luna, nè mai sorta alcuna di comunicazione avesse avuto colle altre nazioni.

Noi non seguiteremo Pitagora nel suo ritorno in Samo, nè negli altri suoi molti viaggi a Delfo, a Sparta, ad Olimpia, a Yri ed in Creta, ove si dice, sebbene con poco fondamento, come dimostra Brukero, che conversò col famoso Poeta e Teologo Cretese Epimenide, da cui fu condotto nell' antro del monte Ida consacrato a Giove, ed iniziato a nuovi misterj. Di questo Epimenide ne ha conservato S. Paolo una sentenza non molto favorevole alla sua propria nazione nell' Ep. a Tit. cap. 1. v. 12. *Dixit quidam ex illis proprius ipsorum Propheta: Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri*. Dalle cose, che si leggono di Epimenide in Diogene Laerzio ed in altri, nulla si può raccogliere della dottrina di lui; e si vede anzi, ch' egli la fece più da indovino e da prestigiatore, che da filosofo.

Dell' arrivo di Pitagora in Italia, e de' vani prodigj a lui attribuiti.

Giunse finalmente Pitagora in Italia e vi giunse non solo abbondevole e dovizioso, ma ricco di tutti i più belli e più riposti tesori della sapienza di pressochè tutt' i popoli, ed abitò in quella parte, che anticamente Magna Grecia, ora si chiama Calabria, ed in Crotone luogo felice per l' amenità del sito e per la soavità dell' aria salubre pose la sua sede e fondò quella sua famosissima Setta, che fu poi detta Italica. Ivi diede legge a que' popoli e con trecento in circa de' suoi Discepoli li governò con tanta saviezza, che già da que' tempi videro gli uomini un perfettissimo esemplare dell' Aristocrazía propriamente detta, cioè del governo degli ottimi. E tanta divenne in poco tempo la grandezza ed autorità del di

lui

lui nome, che da tutte le parti e per fino dalle Iperboree regioni traſſe gl' ingegni più elevati e gli ſpiriti pellegrini a venirſi porre ſotto la ſua diſciplina: nè meno di ſecento per notte concorrevano ad udirlo; e chi meritato ſi era la ſorte di goder della ſua preſenza, come di coſa magnifica ne ſcrivea da vero al paeſe: *Ac ſi qui præſentia illius frui meruiſſent, ſcribebant ſuis tamquam magnum quiddam ſe adeptos*. Era la di lui caſa celebrata, come un tempio della Divinità e come il ſantuario delle Muſe, ove egli ſedea quaſi nuovo Apollo, dando i reſponſi. Quindi lo *ipſe dixit* dato per prova ſolenne ed autentica di quanto gli piaceſſe d'affermare. Ora non ſia maraviglia, che la profonda venerazione, con cui era la ſua perſona riguardata da tutti e ſtimata ſovrumana e divina, lo ingrandiſſe nella fantaſía degli uomini sì fattamente, che prodigio e miracolo ſi riputaſſe qualunque coſa un poco ſtraordinaria, che occorreſſe nella vita e ne' fatti di lui; e que' prodigj facilmente ſi ſpargeſſero dappertutto e ſi aſcoltaſſero volentieri; e che il credito, che loro ſi dava, moveſſe la licenza di fingerne de' maggiori per acquiſtarſi anche col mezzo di sì fatti racconti credito e riputazione. Nè punto è inveriſimile, che Pitagora ſteſſo, a cui non dovea diſpiacere la grandiſſima opinione, che ſi avea di lui, fomentaſſe deſtramente la favorevole e pronta diſpoſizione, che incontrava negli uomini a magnificarlo ſempre più. E queſta fu ſenza dubbio l'origine de' miracoli, che gli ſi attribuirono in gran copia, e de' quali niuno fu giammai autorevolmente atteſtato, ſiccome dallo ſteſſo Diogene Laerzio ſi raccoglie facilmente, ed altri molti lo hanno già eſpreſſamente notato e provato ad evidenza.

De' Diſcepoli di Pitagora.

I Diſcepoli di Pitagora non tutti erano dello ſteſſo ordine. Alcuni, che erano chiamati *exoterici*, non altro riceveano da lui, che inſegnamenti morali, nè all' interno della dottrina erano ammeſſi giammai. Neppure ammettea indifferentemente chiunque aſpirava all' ordine de' veri Diſcepoli. Eſplorava diligentemente e dalla fiſonomía e dalla vita paſſata, quale foſſe la loro indole, e coſa poteſſe egli prometterſi dall' ingegno e dalla coſtanza di eſſi nello ſtudio. Fatto queſto primo

eſame

esame, gli ammettea nella classe degli Uditori, che egli continuava a provare col rigoroso silenzio di cinque anni e colla sobrietà ed astinenza, che egli giudicava con gran ragione atta non solo a fortificare il corpo, ma ancora a rinvigorire lo spirito ed a rischiarare la mente. In tutto quel tempo non vedeano giammai Pitagora, contenti di sentirlo parlare dietro un velo, che agli occhi loro lo nascondea. Onde si comprende, che sapea bene Pitagora, quanto giovi un poco d'impostura in questo Mondo, sebbene il sappia anche chi non è Filosofo; comecchè ad un Filosofo non si convenga giammai il prevalersene. Era finalmente coronata la perseveranza di quei Discepoli col farli passare all'altra classe de' confidenti e famigliari, per li quali nulla vi era più di secreto, e però viveano in comune con una perfetta uguaglianza ed amicizia, cioè con una perfetta vicendevole comunicazione de' beni, de' pensieri e degli affetti.

Del segreto de' Pitagorici.

Da questo secreto, che quasi potrebbe paragonarsi con quello de' liberi Muratori, prendono molti argomento di tener per incerto e sospetto quanto fu poi divolgato della dottrina di Pitagora. Nè v' ha dubbio, che questa sia stata la principale cagione e della mancanza pressochè totale de' monumenti, che avrebbono potuto conservarne la memoria, e di quelle tante ridicole dottrine, che da' falsi Pitagorei ed altri sono state impunemente spacciate sotto il nome di Pitagora; del che si lagna con ragione Porfirio; onde non si ha più da sperare una compiuta notizia della filosofia Pitagorica. Pure egli è certo, che quel secreto non fu sempre inviolabile, ed è molto probabile, che nol potesse essere. Io mi fondo su quel passo medesimo di Porfirio, che viene dal Brukero allegato in opposto. Dice Porfirio, che Liside ed Archippo Pitagorici, avendo composti alcuni libri, che conteneano la dottrina di Pitagora, strettissimamente raccomandarono alle lor mogli e figlie di non lasciargli in poter di chicchessia fuori della propria famiglia, perchè non si divolgassero le cose scritte in quelli. Io veramente nulla posso dire per esperienza contro la segretezza delle donne; ma, se sono vere le tante cose, che ne ho lette ne' libri, e che ho udito replicare mille e mille volte nelle conver-

Miscell. ec. pag. 76.

sazioni,

sazioni, pare, che Liside ed Archippo, volendo tenere occulti i loro libri, non si appigliassero a un buon consiglio. Ben altre idee avea in capo Maometto, quando bramoso, che si divolgasse l'arcano supposto commerzio, che tenea coll' Arcangelo Gabriele, ne fece alla mogliera una strettissima confidenza, raccomandandole grandemente il secreto, nè tardò punto ad essere servito, come desiderava. Ma, quando si accordasse a Porfirio, che quelle donne custodito avessero inviolabilmente la fede, certamente l'influenza particolare di quella stagione, che tanto diè di costanza ad un sesso, pare, che ne dovesse altrettanto togliere all' altro. E di fatto fu il segreto tradito dagli uomini (x). Platone nel suo viaggio d'Italia conversò a Taranto con Archita uno de' principali e più famosi Discepoli di Pitagora; a Locri con Echecrate, con Timeo, con Acrione, da' quali fu pienamente ammaestrato di quanto desiderava sapere, ed ebbe in fine i libri di Filolao. Vedasi la lettera scrittagli da Archita, la quale vien riferita da Diogene. Allora cominciarono a divolgarsi le dottrine di Pitagora da Platone, e vennero in cognizione d'Aristotile e di altri. E pertanto dalle poche cose, che questi ne hanno scritto, senza frammischiarvi i sogni de' Pitagorici posteriori, possiamo prendere un lume non dubbioso, che ne scorgerà all' intelligenza di alcuni punti della filosofia di Pitagora.

Cic. lib. 5. de finib.

§. III.

De' Numeri di Pitagora e della convenienza del Sistema Leibniziano col Pitagorico.

SI sa, che Pitagora ed i Pitagorici tutto spiegavano per via di numeri e di figure: ma, cosa si debba intendere per questi numeri, ella è una quistione agitata tra molti valenti

uomi-

(x) Pare, che cotesto segreto non fosse poi nè tanto universale, nè tanto rigoroso, come alcuni sel credono. Diogene Laerzio nella vita di Pitagora riferisce, che alcuni Pitagorici diceano, che non si dovea svelare il tutto a tutti: Sentenza, che mostra in que' Filosofi un discernimento bensì prudente nel comunicare le loro dottrine, ma non una convenzione di tenerle occulte indifferentemente a chicchessia.

uomini e da tutti stimata non facile a definirsi: forse perchè si sono portati col pensiere a misterj, che non vi sono. E però chi ha inteso per numeri le idee Platoniche, chi le forme Aristoteliche, chi gli atomi di Democrito e di Epicuro. Ma perchè voler correr dietro ad interpretazioni sì rimote dall' idea de' numeri, quando in Aristotile stesso ed in Sesto Empirico ne troviamo una spiegazione assai più piana e del tutto conforme alla natura di quelli? A me pare di poter sicuramente affermare, che in cotesti numeri di Pitagora altro non si contenga, che il celebre sistema rinnovato di poi almeno in parte e con tanta acutezza promosso da Leibnizio e da' suoi Seguaci, delle monadi, o sia unità principj delle cose. Ascoltiamo di grazia Sesto Empirico; che ne parrà certamente di udire non già l'interprete d'una sentenza antica, ma un vero moderno della scuola di Leibnizio. Egli adunque in molti luoghi, ma più ampiamente nel 3. lib. delle Pirron. Iporip. cap. 18. n. 152. e seg., e nel 10. libro contro i Matematici n. 248. e seg., dichiara in questa guisa i sensi di Pitagora e degli antichi Pitagorici intorno a' principj ed alla composizion delle cose.

Progresso de' Pitagorici nell' investigazione del principio materiale delle cose.

1. Avendo detto, che i più rinomati tra' Fisici, cioè i Settatori di Pitagora Samio, i numeri assegnavano quali principj ed elementi di tutte le cose, apporta le ragioni, onde si mossero a così pensare. Dicevano pertanto, che il Filosofo nell' investigare i principj e gli elementi delle cose dee seguire la norma di quelli, che vanno rintracciando gli elementi della orazione, o sia del discorso. Imperocchè questi prima dividono la orazione nelle parole, onde è formata, e le parole nelle sillabe, e queste finalmente nelle lettere, o primi elementi del favellare; dalle quali pertanto comincia la investigazione del Gramatico. Così il Filosofo, stendendo il pensiero nell' Universo, dee ricercare, quali sieno i primi elementi, onde è formato, e ne' quali finalmente si può, dividendo, risolvere.

Ragione de' composti e de' fenomeni, come indagata da' Pitagorici.

2. Osservarono egregiamente i Pitagorici, che i corpi, quali a' sensi nostri appajono, o sia i fenomeni, sono composti; la cui ragione si ha da cercare negli Enti semplici, onde ogni

 com-

composto dee risultare: *φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος συνέστηκεν. ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα. ἄδηλα ἄρα ἐστὶ τὰ στοιχεῖα.*

3. In questa investigazione procedevano con molta esattezza, ed osservavano primieramente, che le cose, che appajono, debbono esser composte da cose, che non appajano; e che il porre le cose apparenti per principj delle cose apparenti, egli è indegno d'un Fisico. *τὸ μὲν οὖν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ἀφυσικόν πως ἐστι. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι.*

Perchè i Pitagorici rigettassero gli atomi estesi.

4. E sebbene consti, che gli elementi delle cose sensibili debbono esser non sensibili; non tutti però portano della natura di cotesti elementi la medesima opinione. Imperocchè alcuni hanno stimato, che fossero atomi, o parti similari, o molecole, o generalmente corpicelli, che cadono sotto l'intelligenza e non sotto il senso. E qui diceano i Pitagorici, che questi Filosofi in parte la discorreano bene ed in parte no. Imperocchè nell'assegnare principj insensibili alle cose sensibili rettamente filosofavano; ma nel voler poi, che sì fatti principj fossero anch'essi corporei, in questo erravano. Imperocchè, siccome i corpi sensibili sono preceduti e formati da quelli, che sono insensibili e soltanto cadono sotto l'intelligenza; così i corpi, che s'intendono col pensiere, debbono esser preceduti e composti di elementi, che non sieno corpi; siccome gli elementi della dizione non sono dizioni. Quindi, restringendo l'argomento, così concludevano: *Aut ergo sunt corpora, quæ ea,* (cioè i corpicelli insensibili) *constituunt, aut incorporea. Et corpora quidem non dixerimus, quoniam oportebit dicere etiam illa consistere e corporibus, & ita in infinitum procedente cogitatione, esse universitatem principii expertem. Restat ergo, ut dicatur ex incorporeis constitui corpora, quæ percipiuntur intelligentia.* Ecco già la necessità degli elementi semplici ed incorporei dedotta dallo stesso principio, da cui la sogliono ripetere i Leibnizani; cioè che senza gli elementi semplici non si troverebbe giammai la ragion sufficiente della composizione.

5. Qui poi va il Pitagorico incontro ad una obbiezione, che prevede, che gli potrebbe venir fatta da' difensori degli atomi; cioè che, essendo eterni cotesti atomi, possono esser principj di tutte le cose, sebbene siano corporei. Ma il Pitago-

tagorico mostra ottimamente con questa ragione tra l' altre, quanto sia poco sicuro un tal rifugio. Perchè, siccome quegli stessi, che il Mondo si fingono ingenito ed eterno, non tralasciano d' indagarne colla intelligenza i principj costitutivi; così, sebbene si concedessero eterni gli atomi, pure si dovrebbono sempre assegnare i principj, onde constano. Il che posto, il Pitagorico preme il suo avversario coll' argomento già riferito, che questi principj o sono corporei, o nol sono. Se sono corpi, saranno anch' essi composti d' altri corpi, e così procedendo senza fine, bisognerà confessare, che non hanno principj, e che l' universo è pertanto senza principj; onde rimane, che è d'uopo finalmente fermarsi in principj incorporei.

Argomenti dimostrativi contro il supposto eterno necessario ordine dell' universo.

Mi si permetta di aggiugnere in questo luogo due riflessi non alieni dal mio principale intendimento. Que' Filosofi, che il Mondo fingevano ingenito ed eterno, erano pure costretti a confessare, che dovea con tutto ciò avere il Mondo i suoi principj constitutivi; mentre, essendo essenziale ad ogni composto l'aver parti, ond'esso risulti, il supporre un composto eterno non è altro, se non supporre, che i suoi principj costitutivi non furono giammai separati, ma sempre furono uniti, come si conviene, che il siano, perchè ne risulti il composto, che eterno si suppone. La ragione del composto, benchè eterno, è dunque nella unione, o posizione degli elementi, o principj constitutivi. Dal che si vede, che l'eternità d' un composto non vale per escludere la ragion sufficiente della sua composizione. Ora lo stesso ha da dirsi della riunione degli elementi, onde risulta il tutto. Cotesta riunione, benchè eterna, ha da avere una ragione sufficiente; ed il pretendere, che non si abbia da cercare altra ragione, e che basti dire, che ella è eterna, egli è un ragionare scioccamente. Ed in vero, siccome riguardo ad un composto, che comincia in tempo, sarebbe assurdo il portare per ragion sufficiente della composizione di esso il momento, in cui comincia; ma oltracciò è necessario di addurre la ragion vera, per cui si fa in tempo: così riguardo ad un composto, sebbene eterno, sarebbe non meno assurdo il recare in mezzo la eternità di esso, volendosi assegnare l'essenziale ragion della di lui composizione; ma

inoltre ſi richiede la ragione, per cui una sì fatta composizione, o riunione di parti dee eſſere eterna. Imperocchè il tempo dato ha il medeſimo rapporto ad un compoſto, che comincia in tempo, che ha l'eternità ad un compoſto eterno. E ſiccome nel tempo dato non ſi contiene la ragion del compoſto, che comincia in tempo; così nemmeno nella eternità ſi contiene la ragione del compoſto eterno. Pertanto quelli, che il Mondo fingono ingenito ed eterno, debbono, ſe vogliono intendere ciò, che ſi dicono, confeſſare, che v' ha negli elementi dell' univerſo una ragione ſufficiente della eterna loro unione, onde riſulta l' univerſo. E queſta ragione, non potendo eſſer preſa da alcuna coſa, fuorchè dagli elementi, giacchè ſuppongono il Mondo ingenito, dee neceſſariamente fondarſi nella natura ed eſſenza degli ſteſſi elementi: E pertanto debbono concedere, che non ſolo la eſiſtenza degli elementi, ma anche la loro tale coeſiſtenza è neceſſariamente determinata dalla natura di eſſi. Onde non meno ripugnerebbe, che aveſſero altra coeſiſtenza diverſa da quella, che hanno, di quello, che ripugni, che non eſiſteſſero. Quindi peccano viſibilmente contro la diritta ragione quelli, che dalla ſimultanea neceſſaria coeſiſtenza degli elementi e delle parti, che forma l' univerſo, pretendono dar la ragione della poſizione di ciaſcheduna parte, o elemento, riſpetto ad un' altra parte, o elemento: quando piuttoſto la neceſſità della ſimultanea coeſiſtenza in una maniera tale dipende originariamente dalla neceſſaria determinazione degli elementi preſi diviſamente, ad avere una tale particolar poſizione gli uni riſpetto agli altri. Si finga adunque, quanto ſi vuole, neceſſario ed eterno l'ordine totale del Mondo, egli ſarà ſempre vero, che, ſiccome il Mondo, benchè eterno e neceſſario, non può eſſere inteſo in qualità di tutto e compoſto, ſe non dipendentemente dagli elementi, che il compongono; così la totale diſpoſizione di coteſto tutto, o ſia l' ordine totale dell' univerſo non può eſſere eterno e neceſſario, ſe non dipendentemente da una eterna diſpoſizione degli elementi ad eſſere ciaſcuno in particolare ſituato in una determinata maniera gli uni riſpetto agli altri. Imperciocchè ella è coſa evidente, che lo ſteſſo rapporto,

che

che ha un composto considerato assolutamente alle sue parti prese anche assolutamente, lo ha il composto, in quanto tale, alle sue parti, in quanto tali. E però, siccome le parti precedono il tutto in via d'origine, come il piede nella polve precede in origine il vestigio, sebbene il vestigio non sia posteriore in tempo: e siccome pertanto il composto dipende essenzialmente dalla posizion delle parti, e non viceversa; così la tale abitudine delle parti l'una inverso l'altra dee precedere in via d'origine il composto, in quanto tale. Onde il totale ordine, che si scorge nel composto, e da cui formalmente risulta un tale composto, dipende essenzialmente dall'abitudine particolare degli elementi, che il compongono. Per provare adunque, o, giacchè in vano si vorrebbe questo provare, che niuna ragione v'ha per provarlo, per darsi a credere, che il Mondo sia tale eternamente, bisogna darsi a credere, che v'ha negli elementi, che il compongono, una essenziale disposizione e questa in ciascheduno in particolare, per cui richieggono di essere adunati nella maniera, che fa d'uopo, perchè ne risulti il mondo, quale egli si è: onde ogni altra disposizione, o abitudine sarebbe ripugnante alla natura di questi elementi.

Ora io vo' dimostrare ciò essere impossibile. Si osserva nell'universo una perpetua serie di mutazioni; ed è evidente, che in ogni termine di cotesta serie debbono gli elementi cangiar di sito e di posizione gli uni riguardo gli altri. Si preoccuperà subito la conseguenza, che vien nascendo da' posti antecedenti, col dire, che ciascun termine della serie delle mutazioni è onninamente necessario, perchè connesso essenzialmente col termine, o stato antecedente: onde ripugnerebbe, che, dato un termine, o sia uno stato nella serie delle mutazioni, non venisse in seguito quel tale altro appunto, che dall'antecedente viene essenzialmente determinato. Io vo' concedere tutto questo: ma ciò non ostante verrà sempre la conclusione dell'argomento, che ho in vista, per lo quale efficacemente si prova non potervi essere negli elementi una qualunque naturale, o essenziale disposizione ad esser situati gli uni presso gli altri nella maniera, che si conviene, perchè ne risulti eternamente l'universo, quale si è.

Im-

Imperocchè nella ſerie delle mutazioni lo ſtato preſente degli elementi dipende non già da una sì fatta eſſenziale diſpoſizione, la quale ſe ſi deſſe, non avrebbe potuto giammai variare lo ſtato, che ne riſulta; ma dipende dallo ſtato precedente. Ora, poſto il Mondo eterno, coteſta ſerie di mutazioni ha da eſſere infinita; e però la durazione eterna del Mondo è una durazione ſucceſſiva infinita. Dunque in coteſta eterna durazione e ſerie infinita di mutazioni non v' ha ſtato alcuno degli elementi, che non dipenda dal ſuo antecedente. Dunque non ve ne ha alcuno, che ſia tale per una eſſenziale diſpoſizione degli elementi. Ma ſe non v' ha ſtato alcuno, che ſia tale per la eſſenziale diſpoſizione degli elementi, la ſerie delle mutazioni, che comprende la ſucceſſione di queſti ſtati, non può avere alcuna ragion ſufficiente. Imperocchè coteſta ſerie è pure anch' eſſa un aggregato di ſtati; e gli ſtati ſucceſſivi ſono, come le parti, onde riſulta. Dunque la ſua ragione ſi avrebbe da prendere da queſti ſtati; ma coteſti ſtati non poſſono eſſere determinati a formare una tale determinata ſerie di mutazioni, anzichè qualunque altra, ſe a ciò non ſono eſſi intrinſecamente determinati; nè poſſono eſſere a ciò intrinſecamente determinati, ſe non v' ha negli elementi una eſſenziale diſpoſizione, che richiegga uno ſtato a preferenza d' un altro. Dunque, ſe non ſi dà, come ſi è provato, coteſta eſſenziale diſpoſizione, manca la ragione ſufficiente della ſerie delle mutazioni e degli ſtati, onde riſulta l' univerſo; nè può pertanto queſto eſſere eterno ed ingenito.

Concludiamo pertanto così. L'ordine totale dell'univerſo è un fenomeno, che dipende eſſenzialmente dalla diſpoſizione particolare di ciaſcuna parte riguardo a ciaſcun'altra. Onde, ſe la diſpoſizione particolare di ciaſcuna parte verſo qualunque altra non è neceſſaria, nè proviene dalla natura, o eſſenza di ogni qualunque parte, talchè ripugni alla ſua natura il non avere un tale determinato rapporto a qualunque altra; ne viene per conſeguenza neceſſaria, che neppure neceſſario può eſſere l' ordine totale dell' univerſo, e che però la ragione di coteſto ordine s' ha da prendere da un ente diſtinto dall' univerſo. Ma egli non è men certo, che le parti e gli elementi, onde è compoſto

l'uni-

l'universo, non possono esser per natura, o essenza determinati ad aver gli uni riguardo agli altri una qualunque posizione. Imperocchè, data una sì fatta essenziale determinazione, ne seguirebbono due cose. Primo: che la posizione, o sia lo stato, che risulterebbe da una tale essenziale determinazione, dovrebbe essere eterno, necessario, immutabile, non mai più soggetto a variazione; siccome eterno, immutabile, necessario si è tutto ciò, che è determinato per essenza. Secondo: Dato nella serie delle mutazioni uno stato determinato per una essenziale posizione degli elementi, la ragione di esso stato non potrebbe dipendere da altro stato antecedente: poichè ripugna, che ciò, che è determinato essenzialmente, sia determinato per una cosa antecedente; essendochè gli essenziali sono di sua natura determinanti e primi determinanti. Dunque si darebbe nella serie delle mutazioni un primo stato, onde comincierebbe la serie; e però non si darebbe una infinita serie di mutazioni dipendenti le une dalle altre.

L'altro mio riflesso si è questo. L'argomento del Pitagorico, per cui prova, che, se gli atomi sono composti, non se ne potrebbono assegnare i primi elementi, e sarebbono di fatto senza principj, è al certo convincentissimo. Ma lo stesso vale contro una perpetua serie di effetti dipendenti gli uni dagli altri: giacchè, andando senza fine di effetto in effetto, mancherebbe affatto il principio ec.

6. Per meglio comprovare la necessità di ricorrere a' principj incorporei, onde abbia da risultare il corpo, mostra il Pitagorico, che gli stessi difensori degli atomi sono costretti d'introdurre cose incorporee nella formazione di essi, aggiungendo que' filosofi alla grandezza ed alla figura la resistenza e la gravità per aver compiuta la nozione del corpo.

Che le unità di Pitagora sono enti semplici e non estesi.

7. Rimaneva a vedere, se le idee introdotte da Platone, essendo anch'esse incorporee, poteano essere i principj delle cose. Ciò nega il Pitagorico, mostrando, che l'idea del solido suppone già le figure piane, e queste le linee, e le linee i punti. E conclude, che da quelle ragioni mosso Pitagora l'unità, o la monade pose qual principio di tutte

le

le cose : che la monade in virtù della sua unità e come identità con se stessa si concepisce altresì per se stessa ; onde non se le abbia da cercare altri constitutivi : e che, aggiungendosi una monade ad altra monade : ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, s'intende formarsi uno indefinito binario , onde sorge una indefinita pluralità , o moltitudine di aggregati .

8. Da queste cose si può agevolmente comprendere , che Pitagora uomo di altissimo ingegno ebbe già della natura e della formazione de' corpi quelle idee medesime , su cui Leibnizio filosofo da opporsi francamente al Capo della Setta Italica lavorò la sua tanto celebre e sublime Teoría . Parve all' antico , siccome al moderno filosofo , non potersi trovare la ragion della composizione de' corpi , se non si riducevano in enti semplici . Questi enti semplici chiamò anch' egli Monadi e diede accomodatissimamente il nome di numeri agli aggregati , che ne risultavano .

Che Pitagora intese per numeri gli aggregati delle sostanze semplici.

9. E per togliere su questo punto ogni ombra di difficoltà, Aristotile non lascia luogo di dubitare , che da Pitagora e dagli antichi Pitagorici i numeri fossero assegnati quali principj materiali delle cose , o sia elementi , onde constassero. I Pitagorici, dice egli chiaramente nel primo lib. della metaf. cap. 5., in cui espone le sentenze degli Antichi intorno a' principj materiali del mondo, stimarono i numeri essere le prime cose nella Natura , e perciò che gli elementi de' numeri sono altresì gli elementi di tutte le cose : τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον : e poco appresso ragionando di Pitagora stesso e del suo Discepolo Alcmeone , soggiunge , che essi nello stabilire i numeri , come principj delle cose , li posero , come materia delle cose : e finalmente dice , ragionando de' medesimi , cioè di Pitagora stesso e d'Alcmeone : *Sembrano collocare nel genere della materia i loro elementi , mentre affermano , che da essi , come inesistenti , sono composte tutte le cose , e se ne forma la sostanza* : Soggiunge in fine del capo , che fu *sentenza propria de' Pitagorici , che il finito e l'infinito e l'uno non siano appartenenti ad altre nature , come al fuoco , alla terra ec. Ma che lo stesso infinito e lo stesso uno siano la sostanza medesima delle cose , di cui si dicono ; e che il numero è la sostanza di*

tutte le cose. L'infinito nel senso de' Pitagorici era il binario, il quale è di sua natura indefinito, volendovi almen tre rette per chiudere uno spazio.

Le idee di Platone differenti da' numeri Pitagorici.

10. Nel Capo sesto prendendo Aristotile ad esporre la sentenza di Platone, dice, che egli seguitò in gran parte la dottrina de' Pitagorici, ma che pure vi aggiunse qualche cosa del suo. Tra le cose proprie di lui annovera le Idee, le quali pretende, che egli togliesse non già dalla scuola di Pitagora, ma dal metodo di disputare di Socrate. Dal che appare, quanto vadano errati coloro, che confondono le idee Platoniche co' numeri Pitagorici; il che pure è accaduto a molti valenti uomini. Quindi osserva Aristotile essere avvenuto, che Platone sostituì la partecipazione delle forme alla imitazione de' numeri introdotta da' Pitagorici; sebbene nè gli uni, nè gli altri spiegavano, cosa fosse cotesta o partecipazione, o imitazione. Del che diremo appresso. Quindi avvenne altresì, come nota espressamente Aristotile, che *Platone introdusse numeri, oltre quelli, che compongono le cose sensibili: laddove i Pitagorici i numeri diceano essere le cose stesse, nè le cose matematiche riponevano fra i numeri intelligibili ed i sensibili*. Dal che si vede, che i Pitagorici per numeri intendevano unicamente gli aggregati degli enti semplici: Che Platone, oltre gli aggregati corporei e sensibili, fingeva, secondo che di lui narra Aristotile, idee, o forme separate, che erano come gli esemplari degli aggregati sensibili: E siccome nella idea si contiene intelligibilmente tutto ciò, che trovasi realmente nell' oggetto fatto ad imitazione di quella; però Platone chiamò numeri intelligibili quelli, che lo spirito ravvisa nella forma intelligibile, o sia nella idea, che rappresenta un aggregato sensibile. Finalmente tra i numeri intelligibili contenuti nella idea e gli aggregati, o sia i numeri sensibili, vi erano, come di mezzo, i numeri matematici, cioè i punti, o le unità, le linee, le figure piane, che, secondo Platone, erano gli elementi degli aggregati sensibili. Si accordava pertanto Platone con Pitagora, come espressamente il dichiara Aristotile, in questo, che ammettea punti reali, vale a dire unità, o enti semplici ed indivisibili; e volea, che da cotesti punti si

 for-

formassero linee e figure matematiche, quanto al concetto; ma realmente esistenti, onde risultassero i corpi sensibili: Ma discordava poi in questo, che cotesti elementi erano i primi nel sistema di Pitagora, e solo come mezzani, secondo Platone, il quale, oltre i numeri matematici, cioè le figure piane e le linee composte di punti reali, introducea un altro più sublime genere di numeri, che egli chiamava intelligibili.

Questo vien confermato da ciò, che segue a dire Aristotile, che Platone si dipartì da' Pitagorici nel separare, inducendo le forme, l'uno e i numeri dalle cose: segno manifesto, che, secondo i Pitagorici, le cose erano numeri, siccome il sono realmente nel sistema Leibniziano. Poichè, se numero si dice un qualunque aggregato di monadi, cioè di unità, ne viene in conseguenza, che il corpo si dee chiamare un numero.

Confronto della sentenza di Pitagora con quella di Leucippo intorno a' principj materiali delle cose.

12. Finalmente, per tralasciare al presente varj altri passi di Aristotile, a cui nello spiegare i sensi di Platone daremo luogo più conveniente, basterà riferire ancora ciò, che Egli dice nel terzo libro del Cielo, Cap. 4. test. 37. parlando di Leucippo e di Democrito: *Questi filosofi dicono, che i primi elementi sono di numero infiniti e di grandezza indivisibili, e che non si può nè di una cosa farne molte, nè di molte farne una; ma che tutto si genera per lo concorso e la unione di essi: ed in questa guisa tutte le cose fanno esser numeri e da' numeri, sebbene espressamente nol dicano.* E' osservabile la conformità, che passa tra questo luogo di Aristotile e quello, che poc'anzi abbiamo riferito di Sesto Empirico. Ivi abbiamo veduto, che i Pitagorici in parte approvavano la sentenza degli Atomi ed in parte la rigettavano. L'approvavano in questo, che gli Autori di quella sentenza risolveano il corpo sensibile in elementi non sensibili: E la rigettavano, perchè, concedendo i medesimi Autori a cotesti elementi una qualunque, sebbene tenuissima estensione, e parendo a' Pitagorici, che ogni estensione sia composta e debba pertanto risolversi finalmente in elementi non composti; ne inferivano contro gli Atomisti, che non poteano elementi estesi, sebbene supposti eterni ed anche indivisibili, esser i primi principj delle cose.

Pure, essendo cotesti atomi indivisibili, avrebbono meritamente potuto gli Atomisti dar loro il nome di unità concreta, cioè di cosa indivisa in se e divisa da qualunque altra. E tutte le cose naturali non essendo, secondo loro, altro, che complessi di sì fatti elementi, ha gran ragione Aristotile di dire, che gli Atomisti stabiliscono anch' essi i numeri; poichè numero si può ragionevolmente chiamare un qualunque aggregato d' indivisibili. Dal che si raccoglie, che i Pitagorici e gli Atomisti convenivano ugualmente in questo, che faceano il corpo un composto, un aggregato di elementi indivisibili: che gli Atomisti, combinando con un falso giudizio due idee contraddittorie, affermavano gli Atomi essere indivisibili ed insiememente estesi; e che i Pitagorici, per ischivare un sì grande assurdo, gli spogliavano d' ogni estesa e li riduceano alla condizione di semplici punti matematici, ma realmente esistenti.

E per verità, che tale si fosse la mente di Pitagora medesimo, un altro, a mio giudizio, chiarissimo argomento se ne può prendere dalle dottrine di alcuni de' più vetusti e famosi filosofi, i quali, sebbene allevati e cresciuti nella scuola di Pitagora, non vollero ciecamente obbligarsi alle opinioni di lui; ma il proprio giudizio adoperando, si fecero lecito di dare altra forma e colori alquanto diversi al sistema del lor Maestro. Di questi furono tra gli altri Ecfanto celebrato da Stobeo e dall' Autore de' Filosofumeni, Empedocle Precettore, o, come altri vogliono, Discepolo di lui, ed altri. Di Ecfanto scrivono, ch' egli stabilisse per principj delle cose corpicelli indivisibili, differenti per grandezza, per figura e per potenza, da' quali volea, che si generassero tutte le cose sensibili. E qui avverte Stobeo, che Ecfanto in tal guisa corporali rese le monadi di Pitagora e volle di fatto, che corporali si fossero. Non si può adunque dubitare, che Pitagora non istabilisse le sue monadi quali principj delle cose, nello stesso senso, che Ecfanto stabilì i corpicelli indivisibili; giacchè non fece altro Ecfanto, che cangiare le monadi Pitagoriche in Atomi volgarmente detti. Ed essendo altresì indubitabile, che cotesti Atomi nel senso d' Ecfanto erano i

principj materiali delle cose, di necessità si dee conchiudere, che tali si fossero anche le Monadi nel senso di Pitagora. Ecfanto però ritenne i principj di Pitagora, quanto alla loro qualità d' indivisibile; ma vinto per avventura dalle difficoltà gravissime, che s' incontrano nel volerli fare, come Pitagora, privi d' ogni estensione, per evitare un assurdo precipitò in un altro non minore, volendo ad essi aggiugnere la grandezza ed insieme ritenere la indivisibilità.

13. Così appunto Sesto Empirico lib. 3. delle Pirron. ipotip. cap. 18. n. 154. spiegando, in qual maniera i numeri formati per la replicazione dell' unità costituiscono il mondo nel sistema Pitagorico e formano corpi stesi in lunghezza e profondità, dice, che il punto fa le veci della unità; la linea, del binario, perchè la linea si stende fra due punti; la superficie, del ternario, perchè dicono i Pitagorici la superficie formarsi per lo flusso d' una linea ad un punto opposto; e finalmente il corpo, del quaternario, perchè sorge il corpo nello innalzarsi la superficie ad un punto soprapposto.

14. Lo stesso si ha da Sesto Empirico lib. 10. contro i matem. art. 277., e seguen.; il qual luogo mi pare opportunissimo per dileguare ogni dubbio, che potesse rimanere su questo punto. Imperocchè, avendo prima Sesto Empirico dichiarato, siccome i Pitagorici spiegavano per via di numeri i gradi metafisici delle cose, del che fra poco ragioneremo, dimostra in appresso, siccome, discendendo que' medesimi filosofi al fisico, costruivano anche con numeri il mondo e tutte le cose, che sono nel mondo. *Ecco*, dice egli in senso loro, *che si stabilisce il punto, a cui conviene la ragione, o sia la definizione della monade. Imperocchè, siccome la monade è indivisibile; così è indivisibile il punto: e siccome l' unità è principio ne' numeri; così il punto è come principio nella linea. Onde, siccome il punto ha la ragione di monade; così la linea può esser considerata sotto l' idea del Binario.* Così continua Sesto Empirico, come la superficie risulti dal ternario, e dal quaternario il corpo. Le quali cose non lasciano luogo di dubitare, che i Pitagorici non istabilissero per principj costitutivi del mondo sensibile punti rigorosamente indivisibili

visibili, a cui pertanto meritamente si conveniva il nome di monadi.

Queste tanto espresse e replicate testimonianze di Sesto Empirico sembrano convincere di depravazione un passo di Diogene Laerzio nella vita di Pitagora, che già in qualche parte fu sospetto al Casaubono. Imperocchè dice Diogene Laerzio, che i Pitagorici della unità e dell' indefinita qualità componevano i numeri, di numeri i punti, di punti le linee, di linee le figure piane ec. E' certamente difficile ad intendere, siccome di numeri si potesse comporre il punto; giacchè, secondo il detto di Sesto Empirico, il punto presso i Pitagorici tenea le veci della unità, della quale si compongono i numeri. Si potrebbe sospettare, che i Pitagorici distinguessero varie sorte di punti, e punti chiamassero non solo i primi principj costitutivi, ma anche le prime molecole, onde si formano i corpi sensibili; e così facessero varj ordini di particole elementari, siccome han fatto non pochi tra' moderni. Vedremo di fatto in appresso, che i Pitagorici faceano risultare gli elementi sensibili, come il fuoco, la terra ec., di particelle di una certa determinata figura.

In qual senso i Pitagorici ammettessero punti composti di numeri.

E qui anche è degno di considerazione questo passo di Plutarco, in cui espressamente afferma, che i Settatori di Talete e di Pitagora dissero i corpi essere passibili e divisibili all' infinito. Il che sembra ripugnare alle testimonianze di Aristotile e di Sesto Empirico, i quali non meno espressamente affermano, che i Pitagorici risolveano finalmente il corpo in principj semplici: ma l' uno e l'altro può conciliarsi. Sappiamo, che Galileo insegnò, che, sebbene il continuo constasse di punti indivisibili ed in quelli si risolvesse finalmente; ciò non ostante potea, o dovea il continuo essere divisibile all' infinito: e ciò appunto, perchè al punto indivisibile, essendo una grandezza infinitamente piccola, non si potea, se non dopo una divisione infinita, ridurre una quantità finita in punti indivisibili.

De plac. lib. 1. cap. 16.

Come i Pitagorici ammettessero il continuo divisibile all' infinito.

Quindi si vede, che la prima parte della fisica, che versa intorno ai principj componenti delle cose, fu ridotta da' Pitagorici ad una specie di geometría degli indivisibili: Il che diede

Differenza tra la filosofia Leibniziana e Pitagorica intorno al continuo.

diede motivo ad Aristotile di rimproverar loro, come il fece spesse volte, che esercitati nelle teorie matematiche considerarono il corpo naturale e ne investigarono i principj, non già da naturalisti, ma da matematici. Oltre di che riprende meritamente Platone in questo, che, volendo, che il continuo risultasse dalla unione di punti indivisibili, distruggea i principj della geometría; giacchè la sola considerazione degli incommensurabili basta per manifestare la falsità di un tale assunto. Eppure, come osserva il medesimo Aristotile, Platone in ciò seguì la scuola Pitagorica. Egli è vero, che una tale obbiezione non avrebbe luogo contro i Leibniziani, perchè questi negano, che gli aggregati degli elementi semplici formino un vero continuo; e dicono, che il continuo è un puro fenomeno, una mera apparenza, che risulta dalle percezioni confuse, che abbiamo degli elementi semplici, che compongono un aggregato sensibile; e che, se potessimo ravvisare distintamente cotesti elementi, ciò, che ne appare continuo, ne apparirebbe, quale si è veramente, una moltitudine di cose separate e non già una quantità continua.

Forse in questo i Leibniziani ragionano più esattamente, che non fecero i Pitagorici; ma ciò non toglie, che non convengano perfettamente con questi nella nozione, che danno del corpo col definirlo un aggregato di sostanze semplici, e nell' assegnare la ragione della sua composizione col ridurlo finalmente in sì fatti semplici elementi. Forse anche fu questa una particolare opinione di Platone e non già de' Pitagorici, che dalla unione di elementi semplici sorgere potesse il continuo. Ecco una conghiettura non del tutto improbabile, che mi muove ad opinare così. Platone introdusse le idee non conosciute da' Pitagorici, come dice apertamente Aristotile, e le introdusse quali esemplari perfettissimi ed intelligibili delle cose sensibili. Ora le idee, che rappresentano la estensione corporale e sensibile, la rappresentano altresì come continua; onde è facile, che Platone, per difendere la somiglianza, che l' estensione sensibile dovea ritener nel suo sistema col suo esemplare, si movesse a credere, che fosse quella altresì continua, e che però sostenesse

potersi

poterſi formare il continuo dalla unione di elementi ſemplici. E però veggiamo, che Ariſtotile, confutando i Pitagorici, ſebbene rimprovera loro di trasferire le coſe matematiche nella natura, non li riprende del diſtruggere i principj della geometría, ſiccome ne riprende particolarmente Platone. Eppure avrebbono certamente dato luogo alla medeſima ripreníione, ſe aveſſero detto, che i loro aggregati di ſoſtanze ſemplici foſſero veramente continui.

Che gli Antichi ebbero la nozione di Enti veramente incorporei

Per le coſe fin ora dichiarate ſi può agevolmente comprendere, quanto poco fondata ſia la opinione di coloro, i quali in niun modo acconſentir vogliono, che gli Antichi abbiano avuto qualche idea di ciò, che i moderni filoſofi intendono per lo nome d' incorporeo; e ſoſtengono, che ogni qualvolta gli Antichi una tale voce adoperarono, non altro vollero con quella ſignificare, ſe non una materia tenuiſſima ed indiviſibile, ma pure eſteſa e diviſibile in parti. Certamente le monadi Pitagoriche ripoſte tra le coſe incorporee da Ariſtotile, da Seſto Empirico, da Diogene Laerzio, da Plutarco e da altri, che di quelle favellarono, non ſi poſſono in alcuna maniera ſpiegare nè per via di forme aſtratte ed idee, come hanno tentato alcuni di fare, nè per certi raggi, o effluvj del fuoco, o ſia di quello ſpirito ſottile e penetrante, diffuſo in tutto l' univerſo per animarlo, che ſi pretende anche eſſere ſtata ſentenza Pitagorica. Anzi veggiamo chiaramente per l'autorità degli Antichi, che al fuoco non meno, che all'aria, all' acqua ed alla terra aſſegnavano i Pitagorici i loro elementi proprj, dotati di quella figura, che ſtimavano eſſi conveniente, perchè ne ſorgeſſe un tale corpo; e che queſti elementi finalmente riſolveano in numeri e monadi. Così agli elementi della terra concedevano la figura cubica, la figura Piramidale a quelli del fuoco, e quella dell' Ottaedro all' aria, dell' Icoſaedro all' acqua, come teſtimonia Plutarco de plac. Philoſ. lib. 2. cap. 6., e più diſtintamente Ermia filoſofo Criſtiano ed antico nel ſuo dotto e leggiadriſſimo opuſcolo della irriſione de' Gentili num. 8. Secondo Pitagora ed i ſuoi Seguaci, dice Egli, la unità, o monade ſi è il principio di tutte le coſe: le diverſe diſpoſizioni e configurazioni di que-

ſta,

ſta ed i numeri formano gli elementi; (cioè a dire, le unità replicate fanno i numeri, e queſti numeri per la diverſa diſpoſizione delle unità, che li compongono, ſono diverſamente figurati: dalla unione poi di tali numeri ſorgono le molecole ſolide ed elementari) ed in queſta guiſa dichiarano il numero, la configurazione e la miſura degli elementi: il fuoco ſi forma, cioè la particola elementare del fuoco, di ventiquattro triangoli rettangoli, ed è compreſo da quattro lati eguali, ciaſcuno de' quali conſta di ſei triangoli rettangoli; il che appunto forma una piramide (triangolare ed equilatera).

Di alquante denominazioni date da' Pitagorici a' numeri.

Quindi poſſiamo facilmente intendere la ragione di alcune denominazioni date da' Pitagorici a' numeri, in quanto che ſi riferiſcono alla claſſe de' principj materiali; che delle denominazioni date a' numeri per altri riſpetti diremo qualche coſa in appreſſo.

I. 1. La unità era chiamata ſoſtanza, οὐσία. Al certo, ſe le unità, o monadi ſono i primi coſtitutivi delle coſe, a quelle ſole ſi conviene propriamente il nome di ſoſtanza, giacchè le coſe compoſte non ſono ſoſtanze, che in virtù de' loro primi coſtituenti. Così Aleſſandro Afrodiséo in metaf. lib. 1. ſpiega molto acconciamente una tale denominazione: *quoniam ſubſtantia primarium eſt*.

2. Si dice *materia*; perchè la materia è definita ciò, onde tutte le coſe ſon compoſte. Ora tutte le coſe ſono compoſte, ſecondo i Pitagorici, di ſoſtanze ſemplici, a cui davano il nome di monadi e di unità.

3. Sotto queſto riſpetto era chiamata *Caos*, confuſione, contemperazione, oſcurità, Proteo ec.: tutti nomi, che acconciamente ſi poſſono attribuire alla materia.

4. Era altresì detta *Ermafrodito*; del che ſi rende da alcuni queſta ragione, che aggiunta all' eguale il rende diſuguale, ed aggiunta al diſuguale il rende eguale: Sebbene io credo, che le ſi attribuiſſe coteſto nome per un altro riſpetto, di cui favellerò a ſuo luogo.

II. I Pitagorici chiamavano il binario indefinito; perchè con queſto nome non intendevano preciſamente il numero di *due* definito in ſe ſteſſo e determinato; ma bensí intendevano

ciò,

ciò, che corrisponde alla voce *bis*, due volte, come si può intendere da questo passo di Sesto Empirico lib. 10. adversus Mathematicos s. 276. *A prima quidem unitate, unum: ab unitate autem, & interminato binario, duo. Bis enim unum, duo.... Similiter autem reliqui quoque numeri ex his fuerunt effecti. Uno quidem semper progrediente, interminato autem binario duo gignente, & numeros in infinitam extendente multitudinem*. Si potrebbe per avventura spiegare questo con maggior semplicità, dicendo, che i Pitagorici intendevano per binario la replicazione della unità. Onde si vede, come, posta l'unità e replicandosi questa sempre, per via di questa indefinita replicazione, o, ciò che è lo stesso, di questo indefinito binario si generano tutti i numeri.

Era però chiamato il binario materia: della quale denominazione si recano due ragioni convenientissime, (Theologum. arithmet.) cioè perchè, siccome la materia è il principio della pluralità nelle cose; così il binario ne' numeri. 2. E siccome la materia per se stessa non ha forma ed è indefinita, o sia in potenza a qualunque forma; così il binario, o sia la replicazione della unità, potendosi stendere all' infinito, non è determinata in se stessa; e di più applicando il binario alle linee rette, il binario non è capace di figura, volendovi almen tre lati e tre angoli per formare la prima figura rettilinea, che è il triangolo rettilineo.

Diceasi pertanto instabile; perchè la replicazione della unità non ha un limite determinato essenzialmente, in cui debba fermarsi; ma può sempre scorrere oltre.

2. Mobile; perchè appunto scorrendo, per così dire, la replicazione della unità, forma i numeri; o perchè non si può intendere il moto, se non per lo flusso d' un corpo, o d' una monade da un punto ad un altro.

3. Moto, generazione, mutazione, divisione, discordia: tutti nomi, che non richiedono maggior dichiarazione.

4. Cagione de' dissimilari. Questo farebbe credere, che i Pitagorici credessero omogenei i punti semplici, componenti la materia, siccome li credono alcuni filosofi de' nostri dì, i quali si dipartono in questo da Leibnizio: onde dovettero i Pitagorici cercare la ragion della *dissimilitudine* nella cagion

della pluralità, cioè nel binario, o sia nella replicazione della unità.

III. Natura. Il nome di natura significa propriamente il principio della generazione; e questo convenientemente nel sistema Pitagorico si attribuiva al binario, per cui si formavano i numeri componenti di tutte le cose.

IV. E però Rea convenientemente alla favola; perchè la replicazione della unità genera tutte le cose.

Finalmente del ternario e del quaternario noteremo soltanto ciò, che è più intelligibile e serve a confermare quanto abbiamo fin ora stabilito; cioè che il ternario era chiamato prima superficie, ed il quaternario prima profondità. Il che indica chiaramente, che, secondo i Pitagorici, la nozione primitiva ed originaria della superficie e della profondità si dovea ripetere dal flusso d' una linea ad un punto opposto, e dal flusso d'una superficie ad un punto soprapposto: Il qual flusso, facendosi per via di replicazione delle unità, ne dimostra bastevolmente, che i Pitagorici non altra idea si formavano delle cose materiali, se non che di aggregati di unità, o sia di punti indivisibili, di enti e sostanze semplici; e quindi chiamavano primo corpo il quaternario.

Quanto alle misteriose denominazioni attribuite agli altri numeri, egli mi pare assai probabile, che abbiano in gran parte il loro fondamento nelle proprietà del numero de' lati e de' triangoli, onde i Pitagorici componevano, siccome abbiamo veduto, le molecole elementari del fuoco, dell' aria, dell' acqua e della terra. Volendo essi tutto spiegare per via di numeri e di figure, avranno senza dubbio notato con diligenza le combinazioni, che risultano da qualsivoglia numero di lati e di triangoli, onde loro piacea di comporre gli elementi; e per via di sì fatte combinazioni si saranno accinti a spiegare le proprietà di ciascuno elemento e gli effetti loro. Quindi l' applicazione delle proprietà numeriche alle proprietà ed agli effetti naturali avrà loro somministrata una larghissima copia d' espressioni simboliche per occultare sotto il velo di misteriose interpretazioni i loro veri insegnamenti. Ma indarno, credo io, si affaticherebbe chiunque si prendesse

ora-

oramai a volere partitamente ſvelare il ſenſo di sì fatti enimmi, e correrebbe riſchio, ſenza ſperanza di frutto alcuno, d'imbrogliarſi in ciancie ineſplicabili, ſiccome in altro propoſito dicea Socrate nel Parmenide di Platone.

§. I V.

Della forma e dell' ordine dell' univerſo.

ABbiamo fin qui veduto, come i Pitagorici moſſi da queſta ragione, che ogni compoſto dee riſolverſi finalmente in elementi, o principj non compoſti, e però privi di ogni eſtenſione, ſtimarono, che tutte le nature corporee, le quali compongono l'univerſo, altro non poteano eſſere, ſe non aggregati di enti, o ſoſtanze ſemplici e per conſeguenza del tutto indiviſibili. A queſte diedero il nome, che più loro conveniva, cioè quello di unità, o monade; e numeri appellarono i primi aggregati maſſimamente, che ne riſultavano, e queſti ebbero in conto di elementi, dalla varia e moltiplice combinazione de' quali fecero ſorgere le nature ſenſibili, che abbellano il mondo. Ma non in queſto ſi fermò la ſottile inveſtigazione e 'l penetrante ſguardo di que' ſapienti uomini. Cercarono di più, qual legge doveano ſeguire que' principj incorporei nel collegarſi fra loro, acciocchè dalla loro unione naſcere poteſſe una tanta e sì bella varietà di coſe, una sì coſtante e regolata ſerie di moti, di generazioni, di viciſſitudini, onde riſulta quel grande, magnifico e ſempre maraviglioſo compleſſo, a cui Pitagora diede il primo il nome di mondo per la perfetta eleganza ed ornamento, che riluce nel tutto ed in ogni parte. Dappertutto la varietà ridotta ad una giuſta miſura riſvegliava nel penſiere del filoſofante matematico le idee di proporzione e di armonica conſonanza. Quindi ſi accorſe, che non ſolo gli elementi de' numeri, cioè unità rigoroſamente ſemplici ed indiviſibili erano altresì gli elementi ed i primi veri principj delle coſe naturali; ma ancora, che le proprietà di queſte corriſpondeano alle proprietà di quelli; che le proporzioni e conſonanze numeriche, verità eterne ed im-

Plutar. lib. 2. de plac. cap. 1.

immutabili, erano la legge, che regolava nella natura e la varia diſtribuzione ed unione degli elementi in differenti aggregati, e la collocazione, o ſito riſpettivo fra loro di queſti, e la ſcambievole azione degli uni ſopra gli altri, e la non interrotta ſerie de' loro movimenti: dalle quali coſe tutte riſulta la vaghezza, l'elegante economía, l'ordine totale delle coſe.

Immaginata conformità tra le proprietà de' numeri e le proprietà delle coſe.

Fanno di queſta coſa indubitata fede i ſopraccitati autori. Ariſtotile nel dichiarare, ſiccome già ſopra abbiamo veduto in parte, qualmente s' induſſero i Pitagorici ad aſſegnare i numeri, cioè gli aggregati degli Enti ſemplici, per principj delle coſe, oſſerva, che parve a que' Filoſofi di ravviſare ne' numeri molto maggiori ſegni di conformità colle coſe, che ſono e ſi fanno, che non ſe ne ſcorgono nel fuoco, nell' acqua e nella terra: per eſempio, tale proprietà de' numeri eſprime maraviglioſamente, coſa ſia la natura della giuſtizia: tale altra, coſa ſia la natura dell' anima e della mente: un' altra la natura del tempo; e così diſcorrendo per l' altre coſe. Scorgeano altresì ne' numeri la ragione e le proprietà delle armonie; ed in ſomma tutte l' altre coſe ſembravano ad eſſi nella loro natura e generazione raſſomigliarſi a' numeri. Quindi gli elementi de' numeri vollero, che foſſero altresì elementi di tutte le coſe, e che l' univerſo foſſe un' armonía ed un numero. Sin qui Ariſtotile: dalle cui parole comprendiamo, che l'univerſo era da' Pitagorici chiamato numero ed armonía: Numero, in quanto che era creduto da eſſi il totale compleſſo ed aggregato delle unità, o ſoſtanze ſemplici, che ſono egualmente elementi de' numeri, come delle coſe naturali: Armonía; perchè l' ordine totale di eſſo ſi ſcorgea conforme appunto a quello, che dee riſultare dalle proporzioni, che hanno i numeri fra loro; ſecondo le quali proporzioni ſupponevano, che foſſero collegate fra loro le unità, o ſoſtanze ſemplici, componenti l' univerſo.

Per maggior dichiarazione e conferma di una tale dottrina Ariſtotile ci rappreſenta i Pitagorici attentiſſimi ad inveſtigare e raccogliere con una ſcrupoloſa diligenza tutto ciò, che nelle affezioni de' numeri e nelle loro armonie trovavaſi avere qualche corriſpondenza alle affezioni ed alle parti del

mon-

mondo ed all' universale disposizione ed ornamento di esso; Ove poi mancava qualche cosa di considerazione, cioè allora quando nella natura non poteano trovare un qualche fenomeno, a cui potessero attaccare in certa guisa una qualche insigne proprietà, che ne' numeri avessero scoperta, s' ingegnavano di supplire al difetto colla invenzione, perchè non restasse imperfetto e mancante in qualche parte il loro sistema. E ne apporta Aristotile questo esempio, che, essendo il numero *dieci* un numero perfetto, siccome quello, che comprende tutta la natura de' numeri, parve a' Pitagorici, che dieci dovessero essere i corpi, che nel vasto Cielo si aggirano; e perchè non se ne vedono, che nove, finsero, per compire il numero, un' altra terra a noi opposta ed invisibile.

Facile spiegazione della particolare perfezione attribuita da' Pitagorici a certi numeri.

Di questa perfezione del numero *dieci* costantemente affermata da' Pitagorici quanto è difficile l' intendere la ragione in ogni altra spiegazione del sistema Pitagorico; altrettanto piana ed agevole ne riesce l' intelligenza nella nostra. E' perfetto il numero *dieci*, perchè comprende tutta la natura de' numeri: E comprende tutta la natura de' numeri, perchè la somma della serie naturale de'numeri dalla unità fino al quattro è dieci. Ma questa ragione è ancora tanto oscura, quanto ciò, che si vuole con quella dichiarare. Imperocchè non si vede, quale connessione vi sia tra questo antecedente, cioè che la serie de' numeri dall' uno fino al quattro fa dieci, e la conseguenza, che ne deducono i Pitagorici, cioè che perciò il numero *dieci* contiene tutta la natura de'numeri; e sia pertanto perfetto. Ma se porremo mente a ciò, che si è mostrato coll' autorità di Aristotile, intorno alla generazione del corpo nel sistema Pitagorico, vedremo facilmente, perchè la somma de' quattro primi numeri si dica comprendere tutta la natura de'numeri. Basta solo riflettere, che la voce φύσις, di cui si serve in quel luogo Aristotile nello spiegare il sentimento de' Pitagorici, dimostra, che il nome di natura corrispondente nel latino, o volgare idioma si dee ivi prendere per la generazione, o naturale origine delle cose. Ora abbiamo veduto, che presso i Pitagorici il punto facea le veci della unità: che anzi era, secondo essi, una unità reale ed esi-

φύσιν.

esistente, perchè era una cosa tutta una, tutta semplice, tutta indivisibile: Che un punto collo scorrere verso un altro punto formava la linea; onde, venendo la linea determinata per la dimensione compresa fra due punti , col numero *due* acconciamente esprimeano la generazione di quella: Che per la stessa ragione il numero *tre* significava la generazione, o natura della superficie, formandosi questa per lo flusso d'una linea verso un terzo punto: Che finalmente, il solido venendo formato da una superficie, che s'intenda muoversi ad un quarto punto soprapposto , il numero *quattro* designava il corpo , o sia il solido. E giacchè non vi possono essere più dimensioni, non essendo il solido, in potenza ad altra cosa, siccome parlano i Geometri; perciò nel numero *quattro* vien terminata la serie della naturale origine e generazione delle cose: per la qual cosa era anche il numero *quattro* in grandissima estimazione appresso ai Pitagorici, e detto era perfettissimo, non che perfetto. Il numero *dieci* adunque , il quale risulta dall' addizione de' quattro primi numeri della serie naturale, comprende tutta la natura de' numeri, in quanto comprende tutta la serie della generazione de' corpi, che compongono il mondo; i quali, essendo aggregati di punti , o di unità , si chiamano anche numeri da'Pitagorici. Tutta la natura, o naturale origine di questi pertanto è compresa nel numero *dieci* ; perchè il numero *dieci* si forma dalla unità primo principio del corpo; dal *due* , che esprime il procedimento del punto allo esser di linea ; dal *tre* , che significa il procedimento della linea alla superficie ; e finalmente dal *quattro* , che designa il procedimento della superficie al solido , nel quale procedimento vien compita la naturale origine e formazione del corpo.

In somma, per render la cosa più chiara col dirla in altra maniera , il numero *dieci* comprende tutta la natura de' numeri, perchè risulta dalla unità , che esprime la natura di tutt'i punti, o enti semplici primi principj delle cose: dal *due*, che esprime la natura di tutte le linee, che sono i primi numeri naturali, cioè i primi aggregati, con cui s'inoltra, per così dire, la natura alla formazione del tutto: Dal *tre*, che rappre-

presenta la natura di tutte le superficie: e finalmente dal *quattro*, che comprende la natura di tutt' i solidi, i quali, essendo interamente determinati, non ammettono altro progresso ed in se contengono tutta la perfezione e compimento della natura corporale. *Sextus Empiricus lib. 7. 1. adv. Log. sess. 100. Sed in puncto quidem est unitas, ut quæ sit individua, sicut punctus: In linea autem binarius: unde adest linea, nempe a puncto ad punctum: (ternarius est in superficie a puncto ad punctum) in solido autem corpore quaternarius. Nam si super tribus punctis quartum in altum exstulerimus, fit pyramis, quæ quidem est primum corpus solidæ figuræ. Rationi ergo convenienter quaternio dicitur fons naturæ universorum.*

Siccome pertanto tutta la perfezione della natura corporea si contiene ne' quattro primi numeri della naturale serie, credettero i Pitagorici, che la somma di que' quattro numeri, cioè il numero *dieci* dovesse contenere ed esprimere la somma, o la totalità dell' universo, sicchè dieci fossero i corpi totali, come si dicono, onde si compone tutta la macchina del mondo. E conciossiachè nove soltanto appajano, vale a dire il Cielo stellato ed i Cieli di Saturno, di Giove, di Marte, del Sole, di Venere, di Mercurio, della Luna, e finalmente la terra, qualunque siasi il sito, che le assegnassero nel sistema planetario, un' altra terra finsero opposta ed invisibile a noi; nè dal testo presente di Aristotile si può abbastanza comprendere, se con quella opposta terra volessero i Pitagorici significare l'emisferio a noi opposto, oppure un corpo, o pianeta distinto.

E così voleano altresì, che armonico fosse il movimento de' Cieli, cioè regolato secondo certe proporzioni numeriche, delle quali molte cose diceano al volgo ascose. E sebbene mostrassero gran senno in questo, che non si lasciarono ingannare dall' apparente irregolarità, che a prima vista si appresenta ne' moti celesti; nè minor coraggio e forza di animo dimostrassero nel tentare solamente di scoprire, per qual legge di proporzione legati i corpi celesti ed in tanta distanza fra loro equilibrati conservassero ne' loro rispettivi corsi una perpetua inalterabile consonanza; pure le loro teorie, per subli-

blimi ch'elleno si fossero, non poteano gran fatto accostarsi al vero, perchè non fondate sulla osservazione de' fatti, ma ideate di pianta per via di combinazioni aritmetiche molte volte del tutto arbitrarie e poi trasportate nella natura colla intenzione di piegarla con ingegnosi ripieghi a seguirla nelle sue leggi e movimenti. E così la sbagliò apertamente Pitagora nel voler determinare col mezzo delle consonanze musiche la distanza e la velocità de' Pianeti. Vedasi Plinio lib. 2. dell' istoria naturale cap. 21. e 22., che nel dare di sì fatte armoníe il suo non men prudente, che grazioso giudizio, le taccia di gioconda più, che necessaria sottigliezza. Pure Leibnizio ha tentato di tornare in onore le consonanze, o proporzioni armoniche ne' movimenti celesti, con maggior fondamento, che i Pitagorici, ma forse non con maggiore successo.

Come le cose siano imitazioni de' numeri, secondo Pitagora.

Quindi, come prosegue Aristotile, *videntur Pythagorici numerum principium esse existimare, & ut materiam rerum, & ut affectiones, atque habitus*. Il che non vuole dir altro, se non che i Pitagorici proposero il numero non solo come principio materiale delle cose, ma ancora come principio formale, in questo senso, che, tutte le nature corporali essendo composte di monadi, le diverse loro affezioni, qualità e potenze nascono dalle diverse combinazioni di coteste monadi ne' diversi composti, o sostanze corporee: onde avviene, che la lor forma non è altro, che un impronto, per così dire, delle proprietà numeriche, fondate su di una data combinazione di unità. E però diceano i Pitagorici, come testimonia in questo stesso luogo Aristotile, che tutte le cose non solo erano composte di numeri, ma fatte anche ad imitazione de' numeri; la quale imitazione non altro per avventura significava presso loro, se non che, siccome le cose corporee sono formate di unità reali nella stessa maniera, che il numero aritmetico è formato di unità astratte; così anche le affezioni reali, che risultano dalle combinazioni di quelle monadi, doveano essere analoghe alle affezioni, che scuopre l' aritmetico nella considerazione de' numeri astratti. Lo stesso conferma Proclo in Tim. Plat. Sesto Empirico ed altri. Empir.

adv.

adv. Arith. 4. sect. 2. & adv. Log. sect. 94. *numero omnia assimilantur*. Plutar. de placit. lib. 1. cap. 3. *Pythagoras numeros, & symetrias, quæ sunt in ipsis, quas etiam vocat harmonias, principia esse dixit*. Così ho tradotto letteralmente.

De' tre sommi generi delle cose secondo i Pitagorici.

E qui parmi, che acconciamente si possano riferire le tre categoríe, o sommi generi, a cui i Pitagorici tutte le cose riduceano. Di tutte le cose, che sono, diceano essi, altre s'intendono per via di differenza; altre per via di contrarietà; altre per via di relazione ad altro. Le prime sono quelle, che esistono per sestesse e per le lor proprie determinazioni sussistono κατ' ἰδίαν περιγραφὴν ὑποκείμενα, come un uomo, un cavallo, una pianta, la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco. Imperocchè ognuna di coteste cose s'intende per se stessa e non per abitudine ad un'altra. Questo primo genere si è quello della sostanza, come ognun vede, assai ben dichiarato da'Pitagorici. Le altre sono quelle, che s'intendono per la contrarietà, che hanno fra loro; come il bene ed il male; il giusto e l'ingiusto; ciò, che è in moto e ciò, che è in quiete. Le ultime finalmente quelle, che s'intendono per la relazione, che hanno ad altra cosa, come il destro ed il sinistro; il doppio e la metà. Distingueano poi il genere de' contrarj, che si vede non essere altro, che la categoría delle qualità, dal genere de'relativi, in due maniere. Primieramente ne' contrarj la corruzione dell' uno si è la generazione dell' altro, siccome nel morbo e nella sanità, nel moto e nella quiete: conciossiachè la espulsione del morbo è apportatrice della salute, e la cessazione del moto reca seco la quiete. Ma ne' relativi ben lungi, che la posizione dell' uno importi la distruzione dell' altro, che anzi la posizione dell' uno importa necessariamente la posizione dell' altro; poichè non può darsi il destro, se non si dà simultaneamente il sinistro; nè il doppio ha luogo, se non vi ha la metà, colla quale paragonato dicasi doppio. In secondo luogo ne' contrarj non si dà mezzo, non essendovi mezzo alcuno tra la vita e la morte; tra la salute ed il morbo; tra il moto e la quiete: e ciò appunto, perchè la privazione dell' uno importa per necessità l'esistenza dell'altro; onde non può l'uno mancare, che per ciò stesso non si passi all' altro

 subi-

ſubitamente: laddove ne' relativi v' ha il mezzo; ſiccome tra il più ed il meno ſi dà l' eguale; tra l'abbondante e lo ſcarſo il ſufficiente ec. A ciaſcuna di queſte tre claſſi aſſegnavano i Pitagorici un attributo traſcendente, che n' era il carattere proprio ed eſſenziale: alla categoría delle ſoſtanze l'*uno*, perchè l' uno s' intende per ſe ſteſſo, ſiccome per ſe ſteſſe s' intendono le ſoſtanze: al genere de' contrarj l' *uguale* e 'l *diſuguale*. Imperocchè, ſiccome l' uguale e 'l diſuguale non ammettono mezzo; così neppure i contrarj: e così la quiete ponevano nella uguaglianza, perchè queſta conſiſte in un indiviſibile, nè è capace di più e di meno; il moto nella diſuguaglianza per la ragion contraria. E così tutto ciò, che è ſecondo la natura, ſi trova eſſer nell'uguaglianza, perchè lo ſtato, che è ſecondo la natura, è uno e determinato; ed ogni alterazione di quello, come ſi vede nella ſanità e nel morbo, è contro la natura e cade nella diſuguaglianza, che è poi ſuſcettibile del più e del meno. Ai relativi finalmente davano l'*eccеſſo* e il *difetto*; perchè il grande ed il più grande; il molto ed il più; l' alto ed il più alto s' intendono per eccеſſo: ed i correlativi il piccolo ed il più piccolo; il poco ed il più poco; il baſſo ed il più baſſo, s' intendono per difetto.

Per le quali coſe ſi comprende ſempre meglio, ſiccome nel Pitagorico ſiſtema le differenze ſpecifiche delle coſe, le loro qualità ed abitudini, o relazioni ſeguono le leggi de'numeri. Onde non immeritamente diciamo, che da'numeri eſſi prendeano non ſolo il principio materiale delle coſe, ma quello ancora, che poi ſi è detto formale, in quanto che i riſultati fiſici erano, ſecondo eſſi, una imitazione de'riſultati numerici, per queſta ragione, che le coſe fiſiche erano compoſte di monadi reali, ſiccome il numero aſtratto è compoſto di unità aſtratte. Onde per neceſſità lo ſtato fiſico dovea corriſpondere allo ſtato aritmetico.

Da queſta nuova proprietà del numero, per la quale egli è in certa guiſa principio formale delle coſe, in quanto che le proprietà numeriche debbono determinare le proprietà fiſiche di coſe, che, come i numeri, ſono compoſte di unità, ſi

po-

potrebbe, credo io, ricavare la ragione di non poche denominazioni date a' numeri da' Pitagorici, oltre quelle, che loro convengono, in quanto che in essi si contiene il principio materiale. Ma una sì fatta investigazione, che difficilmente potrebbe condursi ad un certo grado di sicurezza, potrebbe di leggieri incorrere nella taccia già data da Plinio alle armoníe Pitagoriche, di una più curiosa, che necessaria sottigliezza.

Altra ragione della perfezione attribuita da' Pitagorici al numero dieci.

Noterò soltanto, che i Pitagorici ritrovavano nel numero *dieci* a ragione dell' armonía, secondo cui si governa l' universo, quella perfezione, che in esso scorgeano, rispetto alla composizione di esso. Così Sesto Empirico adversus Math. 7. sez. 95. *Unum enim, & duo, & tria, & quatuor sunt decem; & est hic numerus primus quaternio; fons autem æternæ naturæ dictus est, quandoquidem ex eorum (Pythagoricorum) sententia universus mundus administratur per harmoniam. Harmonia autem, ut sistema trium consonantiarum, Diatessaron, Diapente, & Diapason. Harum autem trium consonantiarum proportiones inveniuntur in quatuor dictis numeris, nempe in uno, & duobus, & tribus, & quatuor.*

Del principio efficiente delle cose secondo i Pitagorici.

AVendo pertanto proccurato finora di recar qualche maggior luce, che per l' addietro non si è fatto, al sistema Pitagorico intorno al principio materiale e formale delle cose; mi rimane da trattare della parte più importante, che riguarda il principio efficiente; la quale può ridursi a questi due Capi. I. Se i Pitagorici abbiano conosciuto l' esistenza d'un principio supremo, intelligente ed attivo, da cui dipenda la formazione dell' universo. II. E quale nozione abbiano avuto della natura di questo primo principio: ed in questa parte vedremo ancora, che il sistema Leibniziano non molto si diparte dal Pitagorico.

§. V.

Dell' esistenza di Dio.

Dio autore del mondo, secondo Pitagora.

I. NON può negarsi, che i Pitagorici non abbiano riconosciuta l'esistenza d' un primo principio intelligente, autore dell' universo. Sesto Empiric. adv. Math. lib. 9. 64. parlando dell'unanime consenso del volgo, che segue l' instinto della natura, de' Poeti, che furono i primi Teologi, e de' Filosofi intorno alla esistenza di Dio, soggiunge: *Similiter videre licet etiam physicorum multitudinem consonare cum poetica. Pythagoras enim, & Empedocles, & Jonici &c. Deum relinquunt.* Nè ozioso era questo Dio di Pitagora, siccome quello, che sognarono gli Epicurei; imperocchè da esso fece dipendere la costruzione e la fabbrica dell'universo. Il che assai bene dichiara Plutar. de plac. philos. lib. 2. cap. 4., affermando il mondo essere stato creato da Dio ed essere di sua natura corruttibile; sebbene non sia mai per perire a cagione della provvidenza di Dio, che il regge ed il conserva. Nè a questo si contrappone, che Pitagora credesse il mondo eterno. Imperocchè la supposta eternità del mondo non distrugge la sua dipendenza da Dio; ma suppone soltanto, che eterna sia stata cotesta dipendenza ed eterna l' azione di Dio, che il formò.

Dio distinto dal mondo, secondo Pitagora.

V. Plut. lib. 1. cap. 7. & in Numa. V. Bruk. p. 1076.

II. Questo Dio facitore dell' universo il distinse altresì Pitagora dal mondo, che egli dicea essere opera di lui. Pitagora, secondo che riferisce Plutarco lib. 1. de plac. philos. cap. 3., distinguea una unità, che egli opponea allo interminato binario; e cotesta unità dicea essere il principio efficiente delle cose, e quello, che dà loro la forma, ed il binario essere passivo e materiale, quale si è questo mondo visibile. Dal che si comprende, che quell' insigne Filosofo la cagione efficiente delle cose distinguea realmente dalla materia, su cui opera. Neppure, perchè Plutarco dica esser il Dio di Pitagora principio non solo efficiente, ma anche formale, si ha da credere, che egli stimasse, che Dio sia una forma inerente nella materia. Conciossiachè si mostrerà in appresso, che in senso assai diverso ha da interpretarsi quel passo di Plutarco. E per

non lasciar dubbio alcuno sulla distinzione, che mettea Pitagora tra Dio, come principio efficiente, e la materia, riporterò ciò, che ne dice Galeno nella storia della filosof. cap. 25. *Pythagoras ex hisce, quæ ipse inter principia collocavit, unitatem, hoc est unius naturam, & mentem ipsam Deum, atque bonum existimavit: dualitatem vero Dœmonem, & malum, quam corporea moles circumstat, id est, quem aspicimus mundum. Socrates autem, & eum secutus Plato Deum id inquiunt esse, quod unum, quod solum, quod bonum ex se se est. Quæ omnia illuc tendunt, ut Deum mentem esse significent nulli materiæ commixtam, nullique affectui obnoxiam:* le quali ultime parole non meno acconciamente si riferiscono alla sentenza di Pitagora, che a quelle di Socrate e di Platone.

Se Pitagora abbia creduto Dio corporeo.

III. V' ha una difficoltà maggiore assai nel determinare, quale si fosse, secondo i Pitagorici, la natura di esso Dio, e con qual genere di operazione fabbricasse egli e reggesse l'universo. A molti tra' moderni piace di credere, che il Dio di Pitagora altro non fosse, che un sottilissimo fuoco sparso in tutto il mondo, dotato di una virtù movente e formatrice per ordinare con certe leggi tutte le cose: il quale, sebbene in se stesso sia realmente una sottilissima materia; pure nel senso volgare presso gli Antichi chiamasi incorporeo, cioè non soggetto alle dimensioni d'una materia crassa e compatta. Così con molti altri descrive il Dio di Pitagora Brukero tom. 1. p. 1077. Si fondano questi massimamente sulla autorità di Cicerone, che nel 1. lib. della natura degli Dei nella persona dello interlocutore Vellejo fa, che in tal guisa esposto venga e confutato il sentimento di Pitagora: *Pitagora, il quale stimò l' animo essere per tutta la natura delle cose diffuso e permeabile, da cui fossero tratti gli animi nostri, non vide, che per la detrazione, o separazione di questi verrebbe Dio a lacerarsi; e che, quando, (il che a molti accade) diventassero miseri, verrebbe a farsi misera una parte di Dio. Il che esser non può.* Nella stessa maniera espongono dopo Cicerone la sentenza di Pitagora Lattanzio, Minuzio Felice ed altri.

Io non voglio già dire, che que' valenti moderni nell'intendere, come han fatto, il sentimento di Pitagora, lo abbiano falli-

fallito del tutto: bensì dirò potersi molto verisimilmente giudicare, che in parte lo intesero bene, ed in parte no. Per lo che far chiaro è da notarsi con diligenza ciò, che toccammo già di sopra della distinzione tra l'anima, l'animo e la mente; la quale fecero gli antichi troppo maggiore di quella, che siamo usi di far in oggi. *Anima*, dice Nonio Gramatico antico molto celebrato dall' erudito Vossio, *est secundum consuetudinem spiritus, quo vivimus*: ed in altro luogo: *animus est, quo sapimus; anima, qua vivimus*: e, come dice Servio: *Animus est consilii, anima, vitæ*: ed il dotto Lattanzio lib. 7. *Primum non idem est mens, & anima. Aliud est enim, quo vivimus; aliud, quo cogitamus. Nam dormientium mens, non anima, sopitur*. Tra l' animo e la mente faceano ancora una differenza in questo, che nell'animo riponevano la sede di certi affetti; laddove per mente intendevano la sola pura intelligenza moderatrice di quelli.

E' da osservarsi ancora, che, sebbene spessissime volte si trovino distinte presso gli Antichi coteste nozioni di anima, di animo e di mente; egli è altresì vero, che s' incontrano talvolta confusamente adoperate, e, come si suol dire, l' una per l' altra. Il che massimamente avviene della voce *anima*, siccome più generale, la quale nelle nature dotate di ragione è la sede dell' animo e della mente; e però si prende, ora in quanto è opposta alla mente, ora in quanto comprende la mente, come sede d' essa. Onde avviene, che all' anima talvolta negate e talvolta concedute veggiamo le proprietà della mente.

Distinzione fatta da'Pitagorici tra l' anima e la mente.

Ora cotesta distinzione tra l' anima e la mente si ripete già da' fonti Pitagorici, da' quali si derivò nella filosofia di Platone massimamente e degli Stoici. Plutar. lib. 1. de plac. cap. 3. seguitando ad esporre i sentimenti di Pitagora su' principj, dice, che nel di lui sistema l' anima nostra consta anch' essa come di quattro parti, essendovi in lei mente, scienza, opinione e senso; e soggiunge, che in esso quaternario la mente si è l'unità: νοῦς μὲν ἡ μονὰς ἐστιν. Nel lib. 4. cap. 2. porta le definizioni dell' anima recate da varj Filosofi, e tra l'altre quella di Pitagora, il quale disse l' anima essere un numero,

che

che si muove da se stesso: e soggiunge, che Pitagora ivi prende il numero per la mente; ed immediatamente riferisce la definizione pressochè simile di Platone, cioè che l'anima sia una sostanza intelligente, che muove se da se stessa e si muove secondo un armonico numero. In seguito nel cap. 4. congiungendo in una le sentenze di Pitagora e di Platone, dice, che l'anima divisero in due parti, l'una ragionevole, l'altra irragionevole, e questa suddivisero in due altre parti, cioè nella irascibile e nella concupiscibile. E nel cap. 5. favellando della parte, che tien il principato, e della sede di essa, dice, che Platone la ripose nel capo, e che Pitagora, avendo collocata la parte vitale verso il cuore, la parte ragionevole ed intelligente riferì anch'egli al capo. Nè è da tralasciarsi, che nel capo seguente, che è del moto dell'anima, afferma, che Platone attribuì bensì un perpetuo moto all'anima; ma che negò insieme, che la mente potesse muoversi di moto locale, o sia di traslazione. Ancora abbiamo da Diogene Laerzio, che Pitagora fece immortale la parte ragionevole dell'anima e mortali le altre. Nel che fu seguitato da Platone non meno, che nella divisione, che fece delle parti dell'anima, e nella distribuzione delle sedi, che assegnò loro nel capo.

V. Plut. lib. 4. cap. 7.

Dai quali passi parmi, che si possa dirittamente concludere, che Pitagora ed i suoi seguaci mettessero una reale distinzione, anzi una vera differenza di natura tra le diverse parti dell'anima. Imperocchè della numerica distinzione indizio assai manifesto si è l'aver loro assegnate diverse sedi, l'una collocando nel capo, l'altra nel cuore ec.: siccome è argomento della differenza di natura il fare l'una incorruttibile ed immortale, l'altre soggette alla morte ed alla corruzione: le une in una perpetua mobilissima agitazione, l'altra incapace di movimento locale.

Spiegazione della definizione dell'anima recata da' Pitagorici.

Dal confronto eziandìo de' sopraccitati luoghi parmi, che si possa ricavare una piana ed agevole intelligenza della definizione dell'anima recata da Pitagora, la quale sembra per avventura a molti involta in una impenetrabile oscurità. L'anima constando di varie parti distinte e quelle fra loro collegate

V. Sest. Emp. p. 333.

collegate ſecondo certe armoniche proporzioni; e queſte medeſime conſonanze venendo ravviſate anche da' Pitagorici nelle diverſe facoltà di coteſte parti, a buona equità diedero all' anima il nome di numero, ed aggiunſero, che era un numero, che ſi muove da ſe ſteſſo per ragion della mente dotata di virtù motrice; e che, tenendo il principato in quel numero, ſiccome primaria unità di eſſo, muove le altre parti, a cui è congiunta. Al che reca maraviglioſa luce la definizion di Platone riportata ſopra: Πλάτων, (ſono le parole di Plutarco, che meritano una particolare attenzione) ὀυσίαν νοετὴν, ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν, κατ' ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην: cioè una ſoſtanza intelligente, che è movente da ſe ſteſſa, e che è moſſa ſecondo una ragione armonica. Ora poc' anzi abbiamo veduto, che Platone concede eſſere in perpetuo moto ed agitazione ciò, che egli chiama ſemplicemente anima; e che, quanto alla mente in particolare, nega, che ella ſia ſoggetta al moto locale: e queſto, per moſtrare una differenza, che paſſa tra l' una e l' altra. Pare pertanto, che nella definizione, che ſtiamo eſaminando, altra debba eſſere la parte, che muove da ſe ſteſſa; altra la parte, che è moſſa ſecondo una ragione armonica; e che la parte movente ſia quella, che, ſecondo Platone, riſiede nel capo ed ivi tien il principato e regge il rimanente, ſecondo la forza della parola Greca ἡγεμονικὸν, cioè la mente e la parte, che vien moſſa ſecondo la ragion armonica, ſia la parte irragionevole, diffuſa nel rimanente del corpo, e che collegata con quella, che tiene il principato, (i mezzi della qual conneſſione vengono ſpiegati) ne riceva il movimento ſecondo certe armoniche proporzioni. Così pare, che Platone interpreti ſe medeſimo ed interpreti Pitagora, il quale, dicendo, che l' anima è un numero, che muove ſe ſteſſo, non può intenderſi altramente, ſe non che egli chiama anima il totale compleſſo di quelle varie parti, che concorrono ad animare e legate ſono con giuſta armonica proporzione; e che in quel compleſſo la parte principale, che egli ſteſſo chiama unità e mente, è dotata d' una forza movente, per cui muove le altre parti. Onde, eſſendovi nel compleſſo, che chiamaſi anima, e la parte movente e le altre,

che

che ubbidiscono alla virtù di questa, cotesto complesso, o anima dicesi acconciamente numero e numero, che muove se stesso.

La distinzione trà la mente e l'anima, dimostrata nella dottrina Pitagorica de' Genj ed Eroi.

Per provare vieppiù la distinzione fatta da' Pitagorici tra la mente e l'anima, basta recare in mezzo la dottrina fra essi celebratissima de' Genj, o sostanze animate. *Talete, Pitagora e gli Stoici stimarono*, dice Plutarco, *i Demonj, o Genj essere sostanze animate, e gli Eroi anime separate da' loro corpi, ed i buoni esser le anime buone, i cattivi le cattive*: E, secondo Diogene Laerzio, *che l'aria tutta è piena di anime, e che queste sono Genj ed Eroi, i quali sono agli uomini apportatori non solo di sogni, ma quando ancora di morbi e quando di salute*. La natura di cotesti Eroi così vien descritta da Jerocle, della cui autorità fa il dotto Brukero grandissimo caso, e meritamente, siccome di Scrittore antico: *L'Eroe è un animo ragionevole, congiunto ad un corpo lucido.* Stima il Brukero Tom. 1., p. 1082., che gli Eroi ritenessero cotesto corpo dalla parte inferiore, della quale non del tutto si spogliassero. Io sarei inclinato a credere, che cotesto corpo di natura lucida fosse anzi di natura omogenea alla sostanza celeste, che anima l'universo; e tosto ne recherò gli argomenti somministratimi da Diogene Laerzio.

La dottrina de' Genj derivata nella filosofia da un' antica tradizione.

Si è già osservato, che dagli Egizj trasportarono Talete e Pitagora nelle loro scuole la credenza de' Genj, o sia di sostanze animate ragionevoli, sparse in tutta l'aria ed in tutto il Cielo. Onde si può meritamente argomentare, che fu questo un punto di antichissima tradizione appartenente alla Religione. E di fatto ne troviamo i semi in Omero, che non meno la Religione, che il costume degli Antichi ha sì maravigliosamente dipinto ne' divini suoi Poemi. Io ne recherò uno, o due luoghi per fare sempre più manifesta la distinzione dagli Antichi posta tra la mente, l'anima ed il corpo terrestre. Ulisse nell' undecimo libro dell'Odissea, ove racconta il viaggio, che fece all' Inferno, ed i discorsi, che tenne colle anime trapassate, che gli apparvero, parlando di Ercole, ver. 600. *Vidi*, dice, *la robustezza di Ercole* εἰσενόησα Βίην Ἡρακληείην, cioè soggiunge subito, *la sua immagine, il suo Idolo*, εἴδωλον;

 imperoc-

imperocchè egli (Ercole) *dimora cogli Dei immortali ed ha per compagna la vaga Ebe*, cioè la eterna gioventù. E prima v. 220. Anticlea dice al ſuo figliuolo Uliſſe eſſer queſta legge de' mortali, che, quando l'animo, θυμός, abbandona le oſſa, l'anima ſen vola, come ſogno: ψυχὴ δ'ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται. Ecco dunque diſtinto in Ercole il corpo mortale, caduco e terreſtre, l'anima tenue, che in lui diffuſa lo animava e 'l tremendo vigore diffondea nelle membra, ed ancora ne ſerba l'impronto e l'effigie; ma non è in ſe ſteſſa, che un'ombra, quale appare ne' ſogni. E tale appunto credettero molti tra gli Antichi, che doveſſe l'anima eſſere, quali ſono gl'Idoli, che appajono ne' ſogni, a' quali attribuivano una reale eſiſtenza, i quali, ſecondo la lor diverſa indole penetrando con facilità ne' ſenſi interni, venivano la notte ad inquietare, o deludere, o ammonire gli uomini; onde la ſuperſtizione della divinazione per via de' ſogni. Ma, oltre il corpo di Ercole rimaſo in terra e l'Idolo di lui, che nello inferno è trattenuto, vi ha pure ancora Ercole ſteſſo, cioè la parte di lui principale, che di una ſempiterna gioventù, cioè d'una inalterabile eternità gode tra gli immortali Dei. E queſta certamente non può eſſere, fuorchè la mente di lui. Reca queſto paſſo una inſigne luce ad un altro del 23. libro della Iliade. Appare in ſogno ad Achille il fido ſuo ed amato Patroclo; ed egli turbato e commoſſo, ſvegliandoſi, eſclama v. 103., sì che nell'infernale magione l'anima e l'Idolo rimane de' viventi.

„ Tum ſurgens, quatienſque manus, ſic voce gementi:
„ Hei, inquit, certe eſt aliquis poſt ultima ſenſus
„ Fata: animi ſunt umbrarum ſimulacra vagantum:
„ Sunt aliquid manes.

E ſoggiunge: ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν, *verum intelligentiæ nihil ineſt prorſus*; cioè che a quell'anima, o Idolo di Patroclo non rimanea la mente, la quale n'era ſeparata, come Ercole dal ſuo ſimulacro. E qui oſſerva molto bene l'erudita Madama Dacier, che quel paſſo fu male inteſo da quelli, che

che il traduſſero in queſta guiſa, che quell' anima non avea corpo; laddove dice Omero, che non avea mente: il che conferma coll'autorità di Plutarco, il quale, ſpiegando la dottrina degli Egizj, parla appunto di queſt' anima priva della mente e la chiama ψυχὴν ἄνουν ed aggiugne, che tale diviene, quando rimane ſola e ſeparata dallo intendimento. Un sì fatto idolo e ſimulacro detto volgarmente anima era chiamato ancora dagli Antichi carro ſottile, quaſi veicolo della mente. E qui credo, che ognuno facilmente oſſerverà la convenienza, che v' ha tra coteſto carro ſottile, o ſia ſimulacro ed idolo, ed il corpo lucido, a cui è unito, come dice Jerocle, l' animo degli Eroi.

Abbiamo veduto ſopra, ſiccome Cicerone, accingendoſi nel primo delle Tuſculane a provare la immortalità dell' animo, deride la ſuperſtizione de'poeti e del volgo, i quali ſtimavano, che rimaneſſero le anime nell' inferno volgendo ſaſſi e facendo coſe, le quali non ſi poſſono far ſenza corpo. Queſto dimoſtra ſenza dubbio, che i Platonici ed in conſeguenza i Pitagorici, co' quali conſentiva Cicerone, credettero, che delle due parti dell' anima la irragionevole periſſe col corpo, e la ragionevole ſola, o l' animo rimaneſſe, ſebbene congiunto, come dice Jerocle, ad un corpo lucido, che mai lo abbandonava, e per mezzo di cui ſi ergea nell' alta eterea ſoſtanza, che gli era omogenea, per ivi eternamente vivere. Onde favole doveano ſembrar loro quelle anime infernali, ſeparate dal corpo, che rimanea in terra, e dalla mente, che ſaliva in Cielo.

Quindi altri, forſe per accordare la filoſofia colla favola, o tradizione, fingeano, oltre l'anima e'l corpo, certi ſimulacri, che le inclinazioni riteneano dell' anima e le ſembianze del corpo, ed erano unicamente deſtinati per lo inferno. Così di Ennio Pitagorico, Lucrezio: Lib. 1. pag. 19.

„ Etſi præterea tamen eſſe Acheruſia templa
„ Ennius æternis exponit verſibus edens:
„ Quo neque permanent animæ, neque corpora noſtra,
„ Sed quædam ſimulacra modis pallentia miris.

4. Æneid.

Ed in Virgilio. *Et nunc magna mei ſub terras ibit imago.* Sulle quali parole Servio: *Deprehenderunt eſſe quoddam ſimulacrum, quod ad noſtri corporis effigiem fictum petat inferos, & eſt ſpecies corporea, quæ non poteſt tangi.*

5. Faſt.

E finalmente Ovidio.

„ Qui cecidit ferro, Cæſaris umbra fuit.
„ Ille quidem Cœlo poſitus Jovis atria vidit.

§. VI.

Del ſiſtema dell' anima univerſale, quale viene attribuito agli Antichi.

Nozione di coteſto ſiſtema, recata da alquanti moderni.

PEr le quali coſe ſembrami confermato baſtevolmente quanto accennai già ſopra, che il ſiſtema dell' anima univerſale non fu giammai nè inventato, nè ſoſtenuto da Pitagora e da' Seguaci di lui, quale viene eſpoſto e loro attribuito comunemente da' moderni filoſofi e critici. Ci vogliono queſti perſuadere, che nell' antica filoſofia quella mente, che regge il mondo, ſi è preciſamente un' anima univerſale, che tutto il penetra; e che sì la mente, che l' anima non è altro, che un fuoco etereo mobiliſſimo, ſparſo per tutta la mole viſibile dell' univerſo: e ſe ſi dice incorporeo, non è per altra ragione, ſe non per l' eſtrema ſottigliezza e vivacità, che il diſtingue cotanto da' corpi ſenſibili: Che da queſta maſſa omogenea di fuoco etereo ſi ſtaccano particelle, che ricevute ne' corpi organizzati delle piante, delle fiere, degli uomini, in eſſi divengono la particolare loro anima, la quale ſciolta da' legami del corpo ritorna in quel fuoco, onde ella ſi ſtaccò. E per farne ciò meglio comprendere ſi ſervono d' una ſimilitudine acconcia molto al lor propoſito. Ci rappreſentano lo ſpirito mondano a guiſa del mare, e l'anime, che informano i viventi mortali, come ampolle di fragile vetro, che in ſe racchiudono una porzione di acqua, la quale, mentre è contenuta e chiuſa nell' ampolla, è diviſa dall' acqua del mare: ma, venendo l' ampolla ad infrangerſi, o urtando in uno ſcoglio, o percoſſa in qualſivoglia maniera, torna l' acqua a confonderſi e meſcolarſi coll'omogeneo elemento, ſpandendoſi nel vaſto ſeno dell' Oceano.

Ma

Ma per verità come può ſtare una sì fatta teoría con tanti punti, che fanno ſerie nel ſiſtema Pitagorico sì antico, che poſteriore, o ſia Platonico? E come mai vi ſi potrà accomodare la diſtinzione reale, anzi la differenza di natura tra la mente e l'anima, o prendendo la voce di *anima* in ſenſo più generale tra la parte ragionevole e la irragionevole della medeſima? Come avrà luogo quella unità attribuita alla mente con tanta ſpezialità; la quale unità non ſi può dubitare, che non foſſe inteſa in ſenſo rigoroſo da' Pitagorici, quando eſſi pure l'attribuivano agli enti ſemplici, che compongono la materia; e quando Platone ſteſſo dice la mente non eſſer ſoggetta al moto di traslazione: il che appunto è proprietà di una ſoſtanza propriamente una, indiviſibile, incorporea? Come ſpiegare in quella teoría la ſempiterna permanenza nel proprio eſſere, o ſia l' eterna particolare eſiſtenza de' Genj, de' Demonj, degli Eroi, i quali, ſe rientraſſero nell' anima univerſale, come l' acqua dell' ampolla infranta rientra nell' Oceano, meſcolati con quella e confuſi perderebbono il diſtinto loro eſſere e più non ſarebbono, che parti non già ſeparate, ma miſte e confuſe d' una maſſa totale ed uniforme? Gli Eroi, dice Jerocle, ſono animi congiunti ad un corpo lucido: i Genj ed i Demonj ſono anch' eſſi ſoſtanze animate e più perfette degli Eroi. Ora come ſi potrebbe mai in quella maſſa univerſale diſtinguere gli animi ed i corpi lucidi, che coſtituiſcono i Genj, i Demonj, gli Eroi? Lo ſteſſo vale per la traſmigrazione delle anime ec.

Incompatibilità di coteſta nozione colle dottrine Pitagoriche.

Chiunque vorrà fare una ſeria rifleſſione ſu queſte ragioni, dovrà confeſſare ſenza dubbio, che la ſpiegazione data dai moderni Critici dell' anima univerſale, confondendola, come fanno, non meno colla mente, che preſiede al tutto, che collo ſpirito etereo, ſi allontana non poco dalla vera idea del ſiſtema Pitagorico; poichè una tale ſpiegazione rieſce affatto incompatibile con tutto ciò, che di quella filoſofia n' è rimaſo di più certo ed autentico.

Fia dunque meglio indagare negli Antichi medeſimi la giuſta nozione sì dello ſpirito etereo, che anima l' univerſo, sì

Teſtimonianza di Aleſſandro conſervata da Diegone.

sì della mente, che in eſſo tiene il principato; e vedremo ſvanire le contraddizioni e tutto ridurſi ad un ſiſtema coerente. Diogene Laerzio ne ha conſervato un monumento prezioſo di quelle antiche dottrine, traſcrivendo, o compendiando le coſe, che ſcrive Aleſſandro nelle ſucceſſioni de' filoſofi di aver trovato ne' comentarj Pitagorici.

Che lo ſpirito etereo non era propriamente Dio, ſecondo gli Antichi.

Eſpone queſt' Autore i ſenſi di Pitagora in queſta forma: *Che il principio di tutte le coſe è l' unità, e dalla monade la interminata dualità, la quale è come materia ſottopoſta alla monade, che è cagione*. In queſto luogo parmi, che Pitagora diſtingua la unità, o monade, dalla cui replicazione ſorge la interminata pluralità materia delle coſe, e la unità, o monade, che è cagione, ed a cui è ſottopoſta coteſta pluralità, o materia. Nè potremo dubitare queſta monade eſſer Dio, ſe vorremo queſto paſſo confrontare con quelli di Plutarco, ne' quali vien detto eſpreſſamente, che l' unità è, ſecondo Pitagora, principio efficiente; il binario principio materiale: che queſta unità è Dio ed il buono, la cui natura ſi è la ſteſſa mente ec.: le quali coſe ci rappreſentano di Dio un' idea aſſai diverſa da quella, che ſi converrebbe allo ſpirito etereo diffuſo in tutto l' univerſo.

E quanto a coteſto ſpirito etereo, ch' egli nel ſiſtema Pitagorico non foſſe propriamente Dio, parmi, che in queſto ſteſſo luogo il facciano chiaro abbaſtanza le coſe ſcritte da Aleſſandro. Diſtingueano i Pitagorici due ſorte d' aria: quella, che è proſſima alla terra, ſtagnante e morboſa, ἀσειςον; *Onde mortali ſono tutte le coſe, che in eſſa vivono: L'altra ſuperiore ed altiſſima, mobiliſſima ed in perpetuo moto, pura e ſaluberrima: Onde le coſe, che in eſſa vivono, immortali ſono e però divine. Quindi ſono Dei il Sole, la Luna e gli altri aſtri, perchè domina in eſſi il calore, che è principio della vita, ed è la Luna illuminata dal Sole.*

Che lo ſpirito etereo era, ſecondo eſſi, un' aria ſuperiore, della natura del corpo lucido attribuito agli Eroi.

Lo ſpirito etereo, come conſterà vieppiù in appreſſo, non è altro, che queſt' aria ſuperiore puriſſima, e che contiene in ſeno un calor vivificante, in cui vivono le nature immortali. Ora queſt' aria ſuperiore; queſti liquidi campi dell' etere, nei quali nuotano il Sole, la Luna, e gli aſtri; queſto ſpirito ete-

reo

reo pertanto non è già quello, che costituisce la natura di quelle sostanze immortali, che in esso vivono; ma bensì l'elemento, in cui vivendo, e del cui calore partecipando, godono una vita eterna. Si potrà dunque dire anima lo spirito etereo in questo senso, che egli è principio di vita per lo calore, che egli contiene. Ma, se oltre l' anima, in quanto è un principio vitale, Pitagora nell'uomo stesso distinguea un altro principio di sede e di natura differente, cioè la mente; senza dubbio alle sostanze celesti vivificate per lo etereo calore avrà con più forte ragione aggiunta una mente, che in quelle tenesse il principato. E questo non per congettura solamente affermare si può, o per diritta conseguenza di concludente discorso, ma per la positiva testimonianza di Jerocle, il quale, degli Eroi parlando, al corpo lucido, che loro attribuisce, cioè di sostanza omogenea allo spirito etereo, o fuoco mondano, aggiugne l' animo: segno evidente, che, sebbene il principio della vita ripetesse Pitagora dall' anima mondana, non però dallo stesso fonte derivava il principio della ragione e dell' intelligenza. E certamente, che il corpo lucido degli Eroi sia di natura omogenea allo spirito etereo, si può confermare colla sentenza di Filolao insigne Pitagorico sulla natura del Sole. Tre cose distinguea egli nel Sole, al riferir di Plutarco, Stobeo, Galeno e di altri: un corpo simile al vetro; il fuoco mondano in esso ricevuto e la luce, che da esso ne viene tramandata, e che passa per le fessure di quel corpo. Il corpo dato da Jerocle agli Eroi non era certamente di vetro, nè di altra simile materia rigida e compatta, nella quale se involti fossero stati i Genj, non avrebbono certo potuto così facilmente penetrare nell'interna fantasía degli uomini per destarvi sogni e visioni. Non potea dunque esser cotesto corpo lucido d' altra cosa formato, che di una qualche porzione del fuoco mondano ed etereo: il qual fuoco essendo, come si pretende, l' anima del mondo, si vede, quanto fosse una tale anima tenuta dagli Antichi d' inferior condizione alla natura intelligente; giacchè non d'altro la faceano degna, se non di essere il veicolo e come il corpo e l' instrumento delle operazioni dell'animo e della mente, sì di quella,

Lib. 2. de plac. cap. 20.

quella, che tutto regge e muove l'universo, e sì delle menti inferiori, che una parte del principato con subordinazione alla mente suprema esercitano e Genj si chiamavano ed Eroi.

Lo spirito etereo veicolo della mente ed instrumento della sua provvidenza, secondo i Pitagorici.

Fin qui nell' estratto fatto da Alessandro delle dottrine Pitagoriche e riferito da Diogene vien rappresentato il fuoco mondano, o lo spirito etereo, quale elemento, in cui distinti vivono Eroi, Genj e Dei, i quali dal vitale calore di esso ricevono bensì una immortale vita, e come una eterna gioventù; ma non già l'intelligenza, il pensiere, la mente. Ora segue a dire Alessandro, che, secondo i Pitagorici, *hanno gli uomini per lo participare del calore una sorta di cognazione cogli Dei; e che per questo ancora tiene Iddio provvidenza di noi; e che il fato si è la cagione dell' amministrazione e del governo delle cose in particolare*. Egli è facile l' intendere, come, participando gli uomini del calore, onde vivono eternamente gli Dei, cioè gli Astri, gli Eroi, i Genj, abbiano anch' essi una vita ed una natura in qualche sorta omogenea a quella degli Dei: ma non sembra così agevole l' intendere, come da questo segua, che Iddio abbia provvidenza di noi. Imperocchè non v' ha dubbio, che presso gli Antichi non abbia il nome di provvidenza sempre mai significato il governo e l'amministrazione di una natura intelligente, che ordina le cose ad un fine buono, inteso e voluto da lei. E di fatto veggiamo, che nell' impugnare la provvidenza hanno sempre altresì gli Epicurei vibrati i loro argomenti contro l' esistenza d'un sì fatto principio dotato di consiglio, che presiede alle cose umane. Ed è anche da notarsi in questo luogo, che, avendo Alessandro parlato della comunanza di natura, che lega gli uomini cogli Dei per la partecipazione del calore, nel parlare subito appresso della provvidenza, alla quale viviamo soggetti, questa non a cotesti Dei, i quali ha già detto esser gli Eroi, i Genj, gli Astri, ma a Dio espresso, come per nota di eccellenza, col caso singolare viene attribuita. Ora la provvidenza di questo Dio superiore a tutte quelle nature intelligenti, divine ed eterne, che vivono nel fuoco mondano, come può intendersi, se altra Divinità non v' ha, che questo stesso fuoco mondano, che dappertutto si diffonde? Se il fuoco mondano

non ha l'intelligenza da ſe, ma ſolamente la virtù di produrla in un ſoggetto debitamente organizzato e diſpoſto; Iddio, che non è altro, che coteſto fuoco, ſarà dunque privo d'intelligenza, nè però la provvidenza gli ſi potrà convenire in alcun modo. Se all'oppoſto ha il fuoco mondano la intelligenza inerente in ſe ſteſſo, ſiccome non v'ha, che un fuoco mondano, diffuſo dappertutto, altro non vi ſarà, che una ſola intelligenza ugualmente diſteſa ſenza diſtinzione di nature intelligenti: poichè, eſſendo coteſta qualità della intelligenza inerente alla natura del fuoco mondano, non ſarebbe capace nè di più, nè di meno, nè potrebbe moltiplicarſi per la moltiplicazione de' ſoggetti, in cui ſi diffonde il fuoco mondano, eſſendochè queſti punto non gli tolgono la ſua continuità; onde ſarebbe ugualmente tolta la provvidenza, nè altro vi ſarebbe nel mondo, che una informe, anzi enorme maſſa d'intelligenza diffuſa in tutto l'univerſo, ſenza che ſi poteſſe dire nè il come, nè il perchè. Pure parmi, che poca difficoltà ſia per rimanere in queſto paſſo, ſoltanto che non ſi voglia fare più aſſurdo il ſentimento de' Pitagorici ſull'anima univerſale, di quello, che ſi foſſe realmente.

Iddio in qual ſenſo anima del mondo, ſecondo i Pitagorici.

Abbiamo veduto, che quegli antichi Filoſofi, oltre l'anima, per cui l'uomo vive, in eſſo ammettevano un principio intelligente, a cui attribuivano il principato ed il governo di tutte le parti, che la macchina, o ſia il corpo dell'uomo coſtituiſcono: che queſto principio, benchè diſtinto dall'anima, era però ad eſſa più particolarmente unito; e che queſta, per tutto il corpo diffondendoſi, era come il veicolo e l'inſtrumento vitale delle operazioni dell'animo. In ſimil guiſa ragionavano altresì di Dio, riſpetto all'univerſo. Parea loro di oſſervare nella conneſſione maraviglioſa, che tutte lega le parti del mondo, non un ſolo e ſemplice ordine di ſituazione, o collocazione, che vogliamo dire, quale ſi oſſerva negli ornamenti di una gallería; ma ancora un certo intimo conſentimento, quale ſi conviene ad una natura animata. E queſto conſenſo il concludevano, al riferir di Seſto Empirico, dal veder, che, patendo una parte del mondo, le altre parti ſe ne riſentono; onde, venendo gli aſtri a patire qualche deliquio, od eccliſſe,

 ſi

ſi vedea, come eſſi ſtimavano, che ne ſeguiva nelle nature inferiori turbazione e ſconvolgimento. Quindi argomentavano, che foſſe il mondo animato, ed introduſſero pertanto lo ſpirito etereo, o il fuoco mondano, quale anima univerſale, che dappertutto ſi diffondeſſe; ed a queſta con più ſtretto nodo legarono la mente Divina, che preſiede al tutto; e vollero, che foſſe altresì quel fuoco quale veicolo ed inſtrumento delle operazioni, con cui regge e governa il tutto. Nel penſare alla Divinità ſi deſta negli uomini una certa confuſa idea di una ſomma perfezione, la quale volendo eſſi partitamente inveſtigare, attribuiſcono a Dio in ſommo grado tutto ciò, che in loro medeſimi ravviſano di perfetto. Queſto metodo è buono, purchè ſi abbia riguardo ſempre a quella bella diſtinzione tanto celebrata preſſo gli Scolaſtici tra le perfezioni, che ſono tali ſemplicemente ed aſſolutamente, e quelle, che ſoltanto ſono tali in parte e ſotto un qualche riguardo. Dal non avere uſata queſta diſtinzione pare, che naſceſſe l'errore de' Pitagorici, i quali attribuirono una vera imperfezione a Dio coll' attribuire in grado di maggiore eccellenza una potenza, che parea loro di ſcoprire nell' uomo, cioè la virtù, che ha la mente di governare il corpo per mezzo dell' anima fonte e ſede delle mozioni vitali. Fecero in tal guiſa l'azione di Dio dipendente da uno ſtrumento a lui connaturale; il che all'infinita potenza di lui deroga ſommamente: E ſiccome lo ſpirito etereo, ſebbene dappertutto ſi diffonda, non penetra, ſecondo eſſi, ugualmente tutte le nature corporee; ne viene in conſeguenza un altro errore, che più, o meno ſi ſtende l'azione di Dio nelle parti del mondo, ſecondo che più, o meno atte ſono a partecipare del calore etereo. Queſte coſe ſuppoſte, ſi può agevolmente comprendere, come per la partecipazione del calore etereo ſi ſtenda più particolarmente nell' uomo la provvidenza di Dio. Imperocchè, eſſendo il fuoco mondano l' inſtrumento della operazione della mente Divina, che tiene il principato del mondo, quanto più una natura partecipa di quello ſpirito etereo, tanto è altresì maggiore l'influſſo, che riceve dalla cagion principale, che opera mediante quello ſtromento. Ed eſſendo pertanto più, o meno

ri-

ristretta e in diverse maniere determinata l'azione di Dio nelle diverse parti del mondo per la diversa capacità loro a ricevere lo spirito mondano; questa naturale cagione della diversa loro amministrazione e governo pare, che da essi fosse detta il fato, il quale si potea nel lor sistema combinare ancora colla libertà. Imperocchè nell'uomo stesso sebbene la disposizione degli organi fa, che la operazione dell'animo sia per molti rispetti astretta e determinata ad una certa maniera; ciò non ostante ritiene l'uomo libero il poter di usare le sue membra e adoperarle secondo i suoi fini: Così la mente Divina può esercitare il suo impero sulle parti del mondo e ordinarle secondo i suoi fini; sebbene per la differente loro natura non possa in qualunque modo adoperarle, ma soltanto secondo la capacità, che hanno di ricevere la operazione di lui.

Quale poi sia la maniera, in cui volea Pitagora, che si diffondesse lo Spirito etereo, ed in qual modo si commischiasse colle nature inferiori, e quali effetti ne risultassero, brevemente lo accenna Diogene Laerzio nel continuare a riferire il prezioso monumento, che lasciò Alessandro delle dottrine Pitagoriche. *Insegnano que' filosofi*, (dice egli) *che dal Sole penetra il raggio per lo etere freddo e corpulento, dando essi all'aria il nome d'etere freddo, ed al mare e all'umido quello di etere corpulento: che questo raggio penetra nel più profondo e però vivifica tutto. Quindi vivono tutte le cose, che del calore partecipano; e quindi sono le piante stesse anche animali, o animate*: ζῶα. Da questo si comprende, che lo spirito etereo, che vivifica le nature inferiori, che ne sono partecipi, è della natura stessa della luce, che dal Sole si diffonde: onde si conferma maravigliosamente, che il corpo lucido attribuito da Jerocle agli Eroi è appunto della medesima natura. Perlochè si vede, che i Pitagorici anzi che di stabilire nello spirito etereo la natura stessa della Divinità col farlo anima del mondo, il consideravano quale corpo più sottile, atto a ricevere immediatamente le impressioni dell' animo, e però quale instrumento naturale delle operazioni delle menti Divine ed eterne. Il che si conferma anche da questo, che, chiamando essi l'aria etere freddo, e l'acqua etere corpulento, pare, che non altra diversità riconoscessero tra la natura dell'

acqua, dell' aria e del fuoco mondano, fuorchè quella, che dalla maggiore, o minor sottigliezza proviene.

Soggiunge, *che tutte le cose non hanno anima; e che l'anima è una parte avulsa dall' etere caldo e freddo; che però è differente l'anima dalla vita: che l'anima è immortale per essere immortale ciò, onde si svelle; ma che i viventi si propagano e generano* ἀπὸ σπερμάτων *gli uni dagli altri*. Distinguevano pertanto que' filosofi il corpo animale, o vivente, che si propaga per via di seme, l'anima, che è una porzione dell' etere caldo e freddo, e la vita, che risulta dalla unione dell'anima col corpo, e dal calore, che gli comunica. L' animale è mortale; ma nel cessare la vita di lui non perisce l' anima; anzi è questa immortale, perchè immortale si è la sostanza eterea, o calda, o fredda, di cui ella è una porzione. E' osservabile la immortalità, che in questo luogo vien conceduta all' anima; nè hanno mancato i moderni Critici di valersene per provare, che gli antichi Pitagorici nell' affermare la immortalità dell' animo in questo senso appunto la tennero, in quanto, essendo l' animo una particella del fuoco mondano, o sia dell' anima universale, in questa si rifondeva, quando nella morte dell' uomo si scioglieva da' legami del corpo. E certamente parrebbe, che altro non potesse significare il riferito testo di Diogene, se le leggi della buona critica permettessero, che il giudizio, che si dà della mente di uno Scrittore, si appoggiasse ad una sentenza presa così al volo e staccata dalle cose antecedenti e conseguenti. Che se a queste vorremo porre mente, come si conviene, parrà anzi, che dal discorso di Diogene, o, per dire meglio, dall' estratto di Alessandro da lui riportato si debba il contrario concludere. Imperocchè qui parla l' Autore non dell' animo, ma dell' anima, in quanto ella è principio delle sensazioni e degli appetiti sensuali; ed in quanto ella è comune a tutti gli animali; essendochè tutti gli animali, come egli soggiunge, si perpetuano per via di seme, il quale non è altro, che una stilla del celabro stesso, che in se racchiude un calido vapore. Questa stilla dal celabro apporta il succo ἰχῶρα, l' umido e 'l sangue, onde si formano le carni, le ossa, i nervi, i capelli e tutto il corpo. Dal calido vapore

Distinzione tra l'animale, l'anima, e la vita.

si ha poi il senso e l'anima. Spiegando quinci il Meccanismo delle sensazioni, dice, che ogni senso ed in particolare la vista, ὅρασιν, debbe essere un vapore assaissimo calido: onde si fa la visione per mezzo dell'aria e dell'acqua; essendochè il caldo solo patisce resistenza e riazione dell'umido. Ecco le funzioni, che appartengono a quella porzione dell'etere caldo, che i Pitagorici fecero l'anima universale del mondo, particelle della quale sono le anime, onde vivono gli animali. Di quest'anima vien detto in appresso, ch'ella si nutre del sangue; il che può intendersi facilmente, essendochè il sangue contiene ed esala continuamente un vapore calido; e che però debbe sempre contenere una qualche parte del calido etere. Si dice inoltre, che è invisibile, *perchè invisibile è l'etere*. Ma è questo tutta l'anima dell'uomo? Non certamente: in questo medesimo luogo si dà all'uomo la distinzione, che gli si conviene sopra gli altri animali. Si nota espressamente, che in esso, oltre il senso e l'ira, di cui sono partecipi gli altri animali, v'ha una mente, che è sola dell'uomo. E (ciò che decide la controversia) si aggiunge, che questa mente capace di prudenza è immortale; mentre le altre parti dell'anima, cioè quelle, che nell'uomo sono il principio delle sensazioni e degli appetiti sensuali, comuni alle bestie, sono mortali: la quale distinzione, venendo e da Plutarco e da altri stabilita, non può recarsi in dubbio. Vi sarà dunque una contraddizione tanto manifesta e palpabile in quel brevissimo comentario di Alessandro, riportato da Diogene, quanto sarebbe quella, che a prima vista si appresenta; mentre in prima afferma essere immortale l'anima, in quanto è principio delle facoltà sensitive; perchè, non essendo altro, che una porzione dell'etere calido, è immortale l'etere calido, da cui si deriva: E poco dopo francamente asserisce la sola mente capace di prudenza essere immortale e quelle parti dell'anima, che sono nell'uomo il principio delle facoltà sensitive; e che pure porzioni sono anch'elleno di quel caldo etere, essere mortali? Non potrebbe al certo schivarsi la contraddizione, se di una medesima sorta d'immortalità si ragionasse nell'un luogo e nell'altro. Ma non v'ha realmente

Conciliazione d'una apparente contraddizione di Alessandro. Differenza tra l'immortalità dell'anima sensitiva e dell'anima ragionevole.

contrad-

contraddizione, purchè ſoltanto ſi rifletta, che nel primo luogo l'anima, ſiccome porzione d'un etere calido indeſtruttibile, vien detta immortale, cioè indeſtruttibile anch'eſſa, cioè non corruttibile in altra ſoſtanza, ſebbene individualmente periſca, in quanto ſi confonde, ſi parte e ſi meſcola colla maſſa omogenea dell'etere calido.

L'anima ſenſitiva immortale in un ſenſo, mortale nell'altro.

Ella è pertanto immortale e indeſtruttibile nel ſenſo, in cui parecchi fiſici moderni dicono eſſere immortale e indeſtruttibile una porzione d'acqua contenuta in un vaſo, la quale, ſebbene facciaſi eſalare col porre il vaſo ſul fuoco, non cangia natura, e ſolo ſi dividono le ſue particelle e vannoſi a riunire colla maſſa dell'acqua o galleggiante nell'atmosfera, o ſtagnante nel mare; così l'anima ſenſitiva è immortale ſecondo il ſuo eſſere, per così dire, ſpecifico, perchè porzione di un etere per natura indeſtruttibile: e può dirſi mortale ancora, avendo riguardo al ſuo eſſere individuale. Dal che appare aſſai chiaramente, che, venendoſi poi a contrapporre la immortalità della mente capace di prudenza alla mortalità dell'anima, in quanto è una porzione dell'etere calido, ſi debbe intendere coteſta immortalità nel ſenſo proprio e rigoroſo di una permanenza della mente nel proprio eſſere individuale, quale di fatto la concedevano i Pitagorici agli animi degli uomini, i quali da eſſi venivano trasformati in Eroi, che col corpo lucido ſempre loro anneſſo popolavano la regione dell'etere calido puriſſimo, proprio elemento d'una vita animale bensì, ma perpetua ed immortale.

Riſpoſta ad una obbiezione preſa dall' anima de' Bruti.

Mi ſi opporrà, che Pitagora non agli uomini ſolo, ma anche a'Bruti concedea un'anima dotata di ragione, ſebbene per la mala diſpoſizione degli organi rimanga in eſſi come ſopita e legata. Fa di ciò fede Galeno nell'iſtoria della filoſofia cap. 125. *Pythagoras, & Plato bruta quoque rationem habere fatentur, corporis autem intemperie rationis uſu carere*. Dal che ſi concluderà, che non meno l'anima de'Bruti, che quella degli uomini dee eſſere partecipe della immortalità preſa per la perpetua conſervazione e permanenza d'una coſa nel ſuo eſſere individuale. A queſto io non ripugno punto e ſono perſuaſo, che nel ſiſtema Pitagorico foſſe immortale l'anima de'Bruti, in quanto è partecipe della ragione: Anzi coteſta immortalità viene per neceſ-

ſaria

ſaria conſeguenza dalla dottrina della traſmigrazione ſoſtenuta con tanto impegno da'Pitagorici. Ma non vedo, quale argomento ſi poſſa indi trarre, valevole ad abbattere il diſcorſo poc' anzi da me fatto. La parte ragionevole conceduta da Platone e prima da Pitagora a' Bruti, rimane in eſſi ſopita e legata per lo difetto degli organi, nè può in quello ſtato eſercitare le ſue funzioni, nè dirigere il corpo dell' animale. Quanto appartiene pertanto alle operazioni de' Bruti, la parte partecipe di ragione e di prudenza non vi concorre in alcun modo. Sono i loro moti effetti tutti dell' appetito ſenſitivo, cioè di quell' altra ſorta, o parte di anima, la quale Pitagora e Platone chiamavano irragionevole, facendola fonte e ſede della vita, del ſenſo e dell' ira, cioè di quelle, che volgarmente ſi dicono funzioni vitali ed animali. Ora l' origine di queſt' anima non traevano già eſſi dalla terra, dall' acqua, o dall' aria fredda, che ne circonda; ma dalla ſoſtanza ſteſſa dell' etere celeſte, ovvero del fuoco mondano, che dappertutto ſi diffonde, apportando l' aura calida e vitale, che anima la natura. Di queſta ſorta di anima può dirſi, che ella è mortale in un ſenſo; immortale nell' altro: Immortale per ragione della ſua natura, o ſoſtanza, che non ſi altera mai, nè ſi corrompe; onde ſciolta dal corpo ſi riuniſce alla maſſa dell' etere, o fuoco mondano, di cui è parte: Mortale; in quanto che, confondendoſi col rimanente dell' etere, non conſerva il ſuo eſſere individuale.

Maniera di conciliare la ſentenza della riunione dell' anime all' anima univerſale, colla dottrina della traſmigrazione.

Non è queſta interpretazione puramente fantaſtica ed arbitraria. Oltre gli addotti fondamenti, da cui pare, che naturalmente poſſa ricavarſi, le accreſce molto di peſo queſt' altra conſiderazione, che altra maniera non v' ha di conciliare colla dottrina della traſmigrazione, dottrina incontraſtabilmente Pitagorica, le autorevoli teſtimonianze de' più gravi Scrittori, da' quali abbiamo, che, ſecondo Pitagora, l' anima ſciolta da' legami del corpo ſi va a riunire al ſuo fonte, all' etere, all' anima univerſale, onde eſſa deriva. Così Plutarco lib. 4. cap. 5. *Pitagora e Platone vogliono, che l' anima ſia incorruttibile* ἄφθαρτον, *mentre nel ſortire ritorna nell' anima dell' univerſo al ſuo omogeneo.* Sul qual paſſo vi ha una erudiſſima nota del Celebre Padre Corſini, in cui moſtra di temere,

mere, che Plutarco non abbia esattamente riferita la sentenza di Pitagora e l'abbia immeritevolmente confusa con quella di Platone. Plausibile motivo di dubitarne gli porge appunto l'incompatibilità, che si scorge tra la sentenza della riunione dell'anime all'anima universale, e la dottrina della trasmigrazione, la quale da tutta l'antichità fu sempre mai riconosciuta qual proprio e distintivo carattere della Setta Pitagorica. Pure, quantunque grande appaja questa difficoltà, non è, a vero dire, di forza alcuna contra la testimonianza di Plutarco. Conciossiachè varrebbe ugualmente rispetto a Platone, il quale anche esso tenne la trasmigrazione, come lo attestano Diogene, Plotino, S. Agostino ec., citati dal P. Corsini; contuttochè non vi sia luogo di dubitare, che a lui non abbia meritamente Plutarco attribuita l'opinione della riunione dell'anime all'anima universale nel separarsi, che fanno dal corpo, a cui erano unite. Ma, oltre l'autorità di Plutarco in questo proposito, la quale per se stessa è di gran peso, v'ha quella di Diogene Laerzio, o, per meglio dire, di Alessandro nelle successioni de' filosofi, riferito da Diogene; onde vien comprovato manifestamente, che l'una e l'altra opinione fu senza dubbio ricevuta nella vecchia scuola Pitagorica; e che però non reale, ma apparente soltanto debbe essere la contraddizione, che a prima vista si appresenta tra quelle opinioni, le quali di fatto si possono con tutta agevolezza conciliare nella maniera da noi proposta e cavata dall'istoria dell'antica filosofia. I filosofi antichi nell'usare il nome di anima in caso singolare non però intendeano, siccome noi siamo usi d'intendere, una cosa individua, ma un tutto risultante di più parti legate e subordinate fra loro, quali sono i composti naturali, ma pure distinte. Nel distinguere, che essi faceano, la parte ragionevole dalla irragionevole, non voleano soltanto accennare diverse facoltà d'un medesimo soggetto, ma due sorte di anime di natura e di sede differenti. Quanto alla parte irragionevole principio dell'appetito sensuale, si è provato sopra, che la costituivano in una partecipazione dell'etere calido anima universale del mondo. Ma è certo altresì, che la parte ragionevole, che

nell'

nell' uomo tiene il principato e chiamasi mente e ragione, era stimata da Pitagora e da Platone immateriale per natura, cioè una indivisibile e semplicissima monade dotata d' intelligenza; e nella descrizione, che ne fa Cicerone nel primo lib. delle Tusculane, secondo la mente di que' vetusti filosofi, rimuove con maravigliosa esattezza dal concetto dell' animo ogni carattere di materialità, non solo in quanto può la materialità convenire a' corpi crassi e visibili, ma anche ad ogni sostanza materiale più sottile, attuosa e spirituale in senso d' aereo, d' etereo e d' igneo.

V. immaterialité de l'Ame p. 184.

Con tutto ciò la mente, o la monade dominante in virtù della sua intelligenza, τὸ ηγέμονικον, non potea secondo essi, giammai spogliarsi d' una specie di corpo etereo a lei naturalmente congiunto quale strumento vitale e proprio delle sue operazioni, il quale pertanto dovea la mente accompagnare in qualunque stato si fosse, e per mezzo di cui potea questa o salire alla regione del purissimo etere sostanza omogenea a quel corpo, o, passando in altri corpi, per mezzo di esso parimente congiungersi colla porzione del fuoco mondano, onde gli animali traggono la vita. Adunque nel sistema Pitagorico facilmente si accordano queste due cose, che nella morte dell' animale quella parte, o quella sorta d' anima, che è principio delle funzioni vitali e sensuali, altro non essendo, che una porzione dell' etere, si andasse a riunire, o spargere nella massa universale dell' etere, non essendo necessario, che quella medesima individuale porzione passasse in altri corpi, ma solo che da questa massa, in quanto che diffusa dappertutto, si distribuisse continuatamente a' corpi, che si vanno organizzando: E che dall' altra parte la monade Dominante, recando seco il corpo etereo a lei soggetto quale istromento della sua operazione, prima di salire in Cielo, dovesse quel giro fornire di rivoluzioni, per cui è astretta di passare da un corpo nell' altro. Non era però così severa la legge della trasmigrazione presso i Pitagorici, che obbligasse le anime ad un passaggio immediato e subitaneo in altri corpi senza intermissione alcuna: anzi, accoppiando l' ordine fisico coll' ordine morale, voleano, che a ragione de' loro meriti, o

demeriti facesse la provvidenza del supremo Dio ; che altre pronto ergessero il volo alle Celesti Regioni, finchè il decreto eterno della Provvidenza, o 'l fato le richiamasse a reggere nuovi corpi; altre, prima di ripigliare il medesimo corso di trasmigrazione, per alcun tempo ne' più cupi tenebrosi luoghi errassero; altre finalmente andassero vagando per l'aria, recando seco stesse la simiglianza de' loro corpi. A questo giro, a cui assoggettavano le anime, facevano presiedere Mercurio, il quale per questo chiamavano *Inspettore*, ταμίαν, delle anime e condottiere e custode e terrestre, avendo esso la cura di far passare e dal mare e dalla terra le anime ne' corpi, e di condurre in Cielo le anime pure, e quanto alle impure, non permettere, che a quelle si appressassero, anzi nemmeno si avvicinassero fra loro; ma che dovesse consegnarle alla custodia delle Furie. Così Diogene Laerzio. Il qual racconto, come ottimamente osserva Brukero, sebbene accomodato alla Teología favolosa ed alle popolari opinioni, contiene però la filosofica sentenza de' Pitagorici, in quanto sotto l'immagine di Mercurio adombravano un qualche Genio, o Demone preposto al passaggio dell' anime da un corpo all'altro, da farsi o immediatamente, o dopo un certo intervallo di dimora o nelle regioni del Cielo, oppure ne' cupi tenebrosi abissi. Il che certamente è assai conforme al genio di quella filosofia, la quale una gran parte dell' amministrazion del mondo raccomandava alle intelligenze aeree ed eteree: e ciò per la stretta dipendenza e subordinazione, con cui voleva l'ordine armonico delle cose, che legate fossero tra di loro le parti tutte del mondo.

Origine dell'opinione dell' anima cinta d' un sottil corpo etereo.

E qui parmi degno di qualche osservazione il credito, in cui per tanti secoli si mantenne quella Pitagorica opinione dell' anima, ovvero della monade intelligente, cinta inseparabilmente d'un sottil corpo etereo, che le servisse d'instrumento e come di velo, che portasse in certa guisa impressa l'immagine del corpo terrestre. Già veduto abbiamo, come Omero fa menzione d'una certa corporea immagine, che la mente dell' uomo accompagna, quando si parte dal corpo: immagine però senza corpo, senza consistenza, che delude gli ab-

bracci-

bracciamenti, e qual baleno, si mostra e scompare in un atimo. Questa popolare opinione ridusse Pitagora in sistema filosofico, aggiungendo alla monade intelligente un corpo di sostanza eterea instrumento naturale delle sue operazioni. Dalla qual cosa si conferma maggiormente, che le più vetuste opinioni filosofiche altro non sono appunto, che spiegazioni filosofiche di popolari e Teologiche tradizioni assai più vetuste ancora. Di questa, che riguarda la somiglianza, che seco traggono de' loro corpi le anime allora, quando n' escono, veggiamo il fondamento nelle apparizioni de' trapassati con perpetua, costante, universale memoria e fama celebrate presso tutte le nazioni. E l' incertezza, che si scorge ne' racconti, che ne fanno gli autori della Gentilità, può dar giusto motivo di credere, che si sia propagata col genere umano la memoria, sebbene in mille guise per le varie superstizioni depravata di quelle, che ne' primi tempi avvennero, e che furono quindi o indicate, o registrate ne' sacri libri.

§. VII.

Conformità del sistema Pitagorico e Leibniziano intorno all' anima.

ORA tornando a Pitagora, non so, se quella monade dotata d' intelligenza, ch' egli chiama mente, e ch' è unita indivisibilmente ad un corpo etereo sottilissimo, che le serve di veicolo, d' instrumento e di mezzo per congiugnersi ai corpi organizzati visibili, si discosti gran fatto dalla nozione, che dell' anima stessa ragionevole si formò il Leibnizio, volendo, che fosse una monade intelligente, indivisibilmente unita a certi organi corporei, rispetto a' quali egli la chiama Entelechia dominante. Per lo che neppure volle consentire, che si dessero giammai anime del tutto separate (*y*). Nè però dee recar maraviglia, che, partendo da' principj pressochè

 simili,

(*y*) Leibnit. thesi 75. Anima non mutat corpus, nisi sensim, & per gradus; ita ut numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur ..... neque etiam dantur animæ prorsus separatæ.

ſimili, s' incontrino Pitagora e Leibnizio di quando in quando nelle medeſime concluſioni. La mente reggitrice nel ſiſtema Pitagorico rimane talvolta ſopita per difetto de' convenienti organi, come allora quando ſi trova ne' corpi delle fiere legata e rinchiuſa, ed in quello ſtato niuna eſercitare può delle funzioni intellettuali, proprie della mente: Così ancora nel ſiſtema Leibniziano negli animalcoli Spermatici ritrovanſi anime ragionevoli, le quali per lo difetto di una debita organizzazione altro non hanno, che percezioni dirette, quali le hanno le monadi, che compongono i corpi: il quale è per loro uno ſtato di perfetto ſtupore (z), da cui non ſi ſcuotono, nè ſi ſollevano al ſublime modo d' intendere proprio d' una natura intelligente, ſe non quando ſi riveſtono degli opportuni organi. Di queſte anime è piena la natura, ſecondo Leibnizio: in ogni particella di materia vi ha un mondo d' animali, d' Entelechíe, di anime (*a*). Ogni particella di materia è come un orto pieno di piante, e come un vivajo abbondantiſſimo di peſci, e piante ſono di quell' orto e peſci di quel vivajo gli Animali, le Entelechíe, le Anime (*b*). Tra queſti inviſibili animali quelli ſono privilegiati, che per mezzo del concepimento ſi alzano al grado di maſſimi animali; ſebbene pochiſſimo ſia il numero di quelli, che ſono eletti a fare ſu queſto ampio Teatro la lor comparſa (*c*). Riſalta qui all' occhio vivamente la conformità di queſti Leibniziani penſieri colla dottrina d' Ippocrate intorno all' anime, che dal bujo eſcono alla luce: dottrina tutta Pitagorica e dottamente trattata ed illuſtrata nelle memorie di Berlino.

Non darſi vera morte, conſeguenza comune di due ſiſtemi.

Dal ſuo principio quale legittima concluſione deduſſe Leibnizio non darſi vera morte, perchè l' Anima, o in generale l' Entelechía dominante non mai viene in un ſol colpo ſpo-

(z) V. a theſi 18. ad 25.

(*a*) Theſi 69. Liquet inde in minima portione materiæ dari mundum creaturarum viventium, animalium, Entelechiarum, animarum.

(*b*) Theſi 70. Quælibet materiæ portio concipi poteſt inſtar horti pleni planctis, & inſtar piſcinæ plenæ piſcibus. Sed quilibet ramus planctæ, quodlibet membrum animalis, quælibet gutta humorum ipſius eſt denuo hortus, aut piſcina iſtiuſmodi.

(*c*) Theſi 78. Animalia, quorum nonnulla elevantur ad gradum maximorum animantium ope conceptionis, appellari poſſunt Spermatica . . . . . Parvus admodum numerus eſt electorum, qui ad theatrum majus progrediuntur.

ſpogliata de' ſuoi organi (*d*) . E così nella ſcuola Pitagorica ſi concludea ſimilmente, che la vita non ſi perde giammai; ma che ſolo ſi cangia, componendoſi e ſciogliendoſi il corpo, che riceve la vita. V.Brukerum p. 1089. Quindi, ſiccome Leibnizio dicea non eſſere altro ciò, che ſi chiama generazione, ſe non ſviluppamento ed accreſcimento; nè la morte altro, che riſtringimento e diminuzione; lo ſteſſo era anche il concetto, che ne aveano i Pitagorici.

Conformità della metamorfoſi Leibniziana e della traſmigrazione Pitagorica.

Concludea, egli è vero, Leibnizio dal ſuo principio, che l'anima non può mai eſſere in un atimo ſpogliata de' ſuoi organi; che ſi hanno bensì metamorfoſi negli animali, secondo che agli organi, che periſcono, altri organi e di altra ſpezie ſuccedono; ma che non può aver luogo la traſmigrazione, o paſſaggio d'un corpo nell'altro (*e*). Imperocchè neppure può un'anima veſtirſi ſubitamente d'un nuovo corpo; ma queſto per la legge di continuità gli ſi dee andare adattando per gradi. Ed in queſto veramente potranno ſembrare più ſottili e con più ſeguito filo teſſute le ſpecolazioni Leibniziane benchè non meno vane, che nol furono le Pitagoriche; con tutto ciò ſi ſa, che furono i Pitagorici vaghiſſimi dell'armonía, e non ſi ha da dubitare, che non iſchivaſſero ſollecitamente que' ſalti, che diſtornare per alcun poco valeſſero l'armonioſo concerto, a cui volevano, che concorreſſero le parti tutte dell'univerſo. Onde a chi voleſſe ſottilmente indagare i modi della Pitagorica traſmigrazione, non parrebbe forſe gran coſa differente dalla trasformazione Leibniziana. Non condannava già, come ſi è veduto, Pitagora le anime dopo il disfacimento del corpo ad un ſubitaneo paſſaggio in un altro: Doveano prima paſſare ſotto gli occhi di Mercurio, o di quel Demone, che preſiedeva al governo dell'anime: Vagavano intanto nell'aria e nell'etere: Si profondavano in terra e nell'acque del mare e riſcuſcitavano come ad una nuova vita, comparendo di nuovo

nel

(*d*) Atque ideo etiam nulla datur generatio, nec mors perfecta, rigoroſe loquendo. Sunt enim evolutiones, & accretiones, quas generationes appellamus; quemadmodum involutiones, & diminutiones, quas mortem vocamus.

(*e*) Theſi 75. Anima non mutat corpus, niſi ſenſim ſenſimque, & per gradus; ita ut numquam omnibus ſuis organis uno quaſi ictu privetur. Et dantur ſæpius Metamorphoſes in animalibus, ſed numquam Metempſicoſis, ſeu tranſmigratio animarum locum habet. Neque etiam dantur animæ prorſus ſeparatæ.

nel teatro del mondo, quando aggiunte si erano un altro corpo. Tutto fin qui è Pitagorico e conforme tutto a' Leibniziani pensieri. Di più vagando le anime nell' aria e negli elementi, perchè non avranno potuto insinuarsi ne' corpi degli animali? Disse il Leibnizio, pigliando una tazza di caffè, che forse in quel punto sorbiva una di quelle anime privilegiate, nate a comparire un giorno in questo gran teatro. Nella stessa guisa, giacchè il caffè non è la sola bevanda, che possa contenere anime, poteano nel sistema Pitagorico, anzi doveano intromettersi le anime col cibo degli animali; poichè, al riferire di Diogene Laerzio, dal cervello spiccavasi non solo la parte concreta, che dovea servire alla formazione del corpo dell' animale dopo il concepimento, ma ancora il vapore calido, che contenea lo spirito e l' anima. Dal che si vede, che non può altramente combinarsi la dottrina della trasmigrazione col sistema Pitagorico della generazione, se non facendo passare le anime da un corpo in un altro per vie naturali, e facendo non già, che l' anima andasse ad occupare un corpo tutto formato; ma che l' anima s' incontrasse in tal punto, in cui per li mezzi ordinati dalla natura per la generazione le venisse formato un nuovo corpo talora della medesima specie e talora d' un'altra, secondo che l'anima separata da un corpo potea essersi intromessa in un animale d' una stessa specie, o di una differente. Dal che apparisce, che, se ha da sussistere il sistema Pitagorico intorno alla generazione, debbono per necessità le trasmigrazioni Pitagoriche coincidere colle trasformazioni Leibniziane.

Questa dottrina viene maravigliosamente rischiarata da Platone nel Timeo. Con bellissima immagine introduce Dio, che parla alle cagioni da lui disposte per eseguire e mantenere nell' universo l' ordine da lui stabilito, venendo all'uomo, dice così: *Di quell' animale, che ha da esser tale, che di nome convenga con gli Dei immortali ec., io a voi darò il seme ed il principio: voi il rimanente eseguirete, acciocchè, aggiungendo alla immortal natura la mortale, voi facciate e generiate gli animali ec.* Ed in somma insegna espressamente Platone, che Iddio per proprio suo diritto possiede l' autorità sopra l' anima immortale; e che le cause naturali non hanno altro ufficio, che di

con-

congiungere il corpo coll' anima immortale ed a quella adattare il corpo. V. Dardi Bembo, argomento del Timeo.

Il preſente gravido del futuro, anche ſecondo Pitagora.

Nè certamente fu del tutto ignota a' Pitagorici quella legge di continuità, in virtù della quale lo ſtato preſente dipende dal paſſato ed è gravido, come dice Leibnizio, del futuro. Nella formazione del feto facea intervenire Pitagora le leggi dell' armonía per miſurare il tempo del ſuo accreſcimento e perfetto compimento; ed affermava, che il feto ha già in ſe ſteſſo tutte le ragioni, λόγους (che ſono in ſoſtanza le cagioni, o ragioni ſufficienti) di tutta la vita: che ſono queſte fra lor conneſſe; e che vi ſi contiene ſecondo le leggi dell' armonía l' ordine, ſecondo cui ne' preſcritti tempi ha da ſvilupparſi tutta la ſerie de' futuri avvenimenti.

Tutto nel ſiſtema Pitagorico non meno, che nel Leibniziano ſi riferiſce ad una legge armonica, a cui ſubordinate vengono tutte le nature dell'univerſo, e da cui miſurato viene parimente e regolato ogni lor movimento ed operazione. In virtù di queſta legge ſi sforzarono i Pitagorici, come i Leibniziani, di ridurre in ogni coſa la moltiplicità alla unità. Quindi preſſo gli uni e gli altri le monadi reggitrici: quindi l' ordine delle intelligenze ſuperiori le une alle altre, e che vanno in fine a riunirſi, come in centro comune, nella mente ſuprema, che di tutto il compleſſo dell' univerſo tiene il governo; e da cui coteſte intelligenze per via di una certa ineffabile emanazione derivano.

Conformità delle fulgurazioni Leibniziane e delle emanazioni Pitagoriche.

Troppo conforme in queſto punto al Pitagorico potrebbe per avventura ſembrare a taluno il ſiſtema Leibniziano. *Hæ intelligibiles ſubſtantiæ anima præditæ ſunt: Heroes quoque animæ ſunt a corpore ſeparatæ: boni, ſi bonæ; mali, ſi malæ. Subſtantiarum harum intelligibilium fons Deus eſt, ſive animà mundi, ex qua emanant. Unde, cum ab eo non tantum dependeant, ſed & in eo ſint, Deus ſubſtantia eminentiore ſignificatione vocandus eſt, monaſque, quæ omnia in ſe complectitur, radix intelligibilium omnium. Acceperunt tamen ab eo propriam ſubſtantiam immutabilem, veram, numquam aliter ſe habentem, adeoque ſimplicem.* Così Brukero pag. 1083. eſpone la Pitagorica ſentenza. E così Leibnizio eſpone la ſua teſi 48. *Ita Deus*

ſolus

solus est unitas primitiva, seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatæ, aut derivativæ, & nascuntur, ut ita loquar per continuas Divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturæ limitatas, cui essentiale est esse limitatum. E tesi 50. *Hæc attributa in Deo sunt absolute infinita, perfecta, & in monadibus creatis, aut entelechiis (aut perfectihabiis, quemadmodum Hermolaus Barbarus traduxit hanc vocem) non sunt nisi imitationes, pro mensura perfectionis, quam habent.* Chiunque potrà formarsi un concetto chiaro di ciò, che sia quella derivazion Leibniziana, e di quelle folgorazioni della Divinità, non sarà, penso io, molto lontano dall' intendere, cosa sieno le Pitagoriche emanazioni. E l' istesso parmi, che dir si possa delle imitazioni qui introdotte da Leibnizio e tanto celebri nella scuola Pitagorica, come sopra si è veduto. Leibnizio invero espressamente afferma le sue monadi esser creature di Dio, che loro è cagione della esistenza non meno, che della essenza (tesi 42. 43.) ma lo stesso affermò anche Pitagora, secondo l'autorevole testimonianza di Plutarco, che a chiare note scrive lib. 4. cap. 7. *Pythagoras, Plato rationalem quidem animæ partem incorruptibilem esse dicunt, cum anima ipsa non Deus quidem, sed immortalis Dei opus sit; irrationalem vero animæ partem corruptibilem esse.*

L' anima specchio dell' universo nell' uno e nell' altro sistema.

Adv. Math. 7. L. 92. p. 1137.

Per quella stretta connessione e mutua dipendenza di tutte le cose pensò Leibnizio, che ogni monade, in quanto che dotata di percezione, fosse come uno specchio, che tutto rappresentasse l'universo. V. thes. 64. Questo pure si udì nella scuola Pitagorica e viene attribuito da Sesto Empirico a Filolao splendido lume di quella Setta, ove nota Brukero il detto di Filolao esser dogma puro Pitagorico e riguardare l' anima, in quanto è partecipe del numero e dell' armonía, o sia del concento dell'universo e massime delle cose universali ed intelligibili.

Leibnizio concedette alle anime ragionevoli sopra le altre il privilegio di essere immagini della Divinità e come piccole Divinità nel suo genere (thes. 86.). Il concedettero altresì loro i Pitagorici e con molta enfasi ne ragionarono. V. Bruk. pag. 1065. 1066. 14. 1072.

Per

Per la connessione e mutua dipendenza delle cose entrò finalmente Leibnizio in questo pensiero, che nello stato presente di una sola cosa potesse leggersi lo stato di tutte le altre, nè solo il presente, ma il passato ed il futuro; e che, dato un sol fenomeno, potesse determinarsi la serie di tutt' i fenomeni precedenti e di quelli, che hanno da seguire all' infinito: ma insieme notò essere questo un problema da non potersi sciogliere, che da una intelligenza infinita; e la cui soluzione pertanto è a Dio solo riserbata. Giudicheranno i leggitori, se molto si allontana dal pensiero di Leibnizio quanto giudicò Archita uno de' primi e più celebri Pitagorici convenirsi ad una somma Sapienza, anzi esser proprio di quella, cioè chiunque potesse arrivare a tanto di risolvere tutt' i generi, che si contengono sotto un medesimo principio, e a quello tutti ridurli, quegli essere sapientissimo e veracissimo; e da quell' altezza di cognizione potere egli contemplare Dio e tutte le cose da lui separate nella lor serie ed ordine. Anzi la celebre Perizione una di quelle, che, vindicando il lor sesso dall' onta della ignoranza, illustrarono la Setta Pitagorica, prevenne Archita nell' idea di questo problema, come si può veder presso Stobeo.

§. VIII.

Della natura dell' intelligenza e di Dio particolarmente secondo Pitagora.

Idea sublime della Divinità presso i Pitagorici.

QUanto si è fin qui ragionato de' sentimenti della scuola Pitagorica intorno alla natura delle intelligenze in generale e del modo della loro operazione ne'corpi, non sarà per avventura del tutto inutile per determinare con maggior sicurezza, o rintracciare almeno con maggior verisimiglianza, qual nozione ebbero i Pitagorici della natura di Dio e dell' azione di lui nella produzione del mondo e della provvidenza, con cui il conserva e regge. Quanto alla natura delle intelligenze pare cosa indubitata, che i Pitagorici stimassero l' intelligenza non potersi convenire, che ad una natura sem-

plice affatto ed indivisibile ; e però molto convenientemente ad una tal nozione diedero il nome di monade alla mente , che è la natura , in cui propriamente risiede l' intelligenza. Quanto poi al modo di operare non estimarono , che la intelligenza per se stessa e coll'atto solo della sua volontà, o elezione potesse muovere i corpi sensibili ed ordinarli secondo i suoi fini: onde le aggiunsero uno spirito etereo, il quale fosse come l' organo naturale della sua operazione . Avendo essi concepita una tale idea della mente in generale , non dubitarono di stenderla fino alla suprema mente senz' altra avvertenza , che di ampliarla col pensiero e farla maggiore e più perfetta , quanto potessero. Quindi in Dio riconobbero una somma intelligenza e sapienza e gli attribuirono perfetta la comprensione di tutto l' intelligibile ; e però in lui riposero il numero intellettuale: numero, che, al riferire di Giamblico, prima d' ogni altra cosa sussisteva nella mente di Dio, per cui, e secondo cui disegnò l' ordine di tutte le cose; ed in cui sono queste tutte distintamente e come per serie indissolubile disposte ed annoverate . Questo numero , secondo che dissero gl' intimi discepoli d' Ippaso uno de' primi Pitagorici, è il primo ed archetipo esemplare, secondo cui il Creatore del mondo giudicò la sua operazion regolare nel formarlo: e però questo numero , come disse Filolao, è il vincolo, che per la innata sua virtù regge l' eterna serie delle cose mondane. Tale è l' idea, che di Dio concepirono i Pitagorici: idea sublime, che comprende, oltre l'eternità, l'immutabilità, la necessità dell' esistenza, una somma Sapienza, che tutto il vero in se stessa rinchiude e l'ordine scorge perfettamente, che nasce da tutte le combinazioni possibili, che fanno la somma del vero, e tutte le cose contingenti secondo le leggi di quell' ordine dirige all' ottimo; una somma potenza principio e fonte dell'emanazione di tutte le creature, ed una grandissima potenza nel muoverle e governarle.

Errore de' Pitagorici sulla natura di Dio da chè nato?

Ma questa sublime idea di perfezione guastavano poi bruttamente i Pitagorici col volere , che il mondo emanato da Dio e da lui governato facesse con Dio un sol tutto . E cagion fu loro di errare la troppo esatta corrispondenza , che sup-

ſuppoſero tra Dio e la mente umana da una parte, e tra il mondo ed il corpo dall' altra. Laonde ſtimarono, che, ſiccome la mente umana, tenendo nel corpo il principato, lo anima; così ſuccedere doveſſe del compleſſo dell'univerſo, riſpetto alla Suprema mente e che il mondo animato da eſſa; e facendo per conſeguenza con eſſa una ſola natura, come una ſola natura riſulta dall' unione del corpo e dell' anima nell' uomo, foſſe Dio. E ſiccome nell' uomo, oltre il corpo terreſtre e la mente, v' ha di mezzo nell' opinion Pitagorica l' anima, ſpirito corporeo bensì, ma tenuiſſimo, che è in certa guiſa il vincolo, che ſtringe in una natura la mente ed il corpo terreſtre, mentre ſerve alla mente di organo, con cui ella opera in tutto il corpo; così alla mente Suprema in guiſa di un ſomiglievole inſtrumento aggiunſero i Pitagorici lo ſpirito etereo, o fuoco mondano, che per ciò chiamarono anima univerſale. Ora, ſiccome dell'uomo ſi affermano tutto di quelle proprietà e quelle operazioni, che ſono proprie della mente; non è maraviglia, che, favellando i Pitagorici del mondo, in quanto animato, gli attribuiſſero le proprietà, che alla mente Suprema ſoltanto convenir poſſono: E per lo contrario, parlando di Dio, a lui attribuiſſero ciò, che può ſolo convenire al mondo. Dal che non ſegue, che eſſi confondeſſero in una ſola e medeſima eſſenza e 'l compleſſo materiale dell'univerſo e'l fuoco mondano, diffuſo dappertutto, e la mente, che tutto regge; Ma che, di Dio favellando, ſecondo che portava l'occorrenza, con quel nome talora intendeano la ſola Suprema mente conſiderata in ſe medeſima cogli attributi e colle perfezioni, che le ſono proprie e come inerenti: talora ſignificar voleano la mente, in quanto unita al fuoco mondano miniſtro della ſua operazione; nel qual ſenſo diceano Dio eſſere anima del mondo: e talvolta finalmente parlavano della mente Suprema, in quanto unita al compleſſo materiale delle coſe per mezzo del fuoco mondano, onde ne riſultava la più perfetta tra le nature di anima dotate, cioè il mondo animato da Dio e però Dio: nel qual ſenſo diceano, che il mondo vede, conoſce ec.

Questa esposizione del sistema Pitagorico intorno alla natura di Dio non contiene cosa alcuna, che dirsi possa ipotetica ed arbitraria, e che dirittamente non si possa concludere dalle testimonianze de' più gravi Scrittori, sulle quali ho ragionato sinora. Ma senza volgere l'occhio indietro, basterà forse, per darle forza e credito, il riflettere, che per mezzo di essa si possono facilmente conciliare le discordanti definizioni, che della natura di Dio vengono riportate da varj Scrittori, e spiegare molto acconciamente e dichiarare le difficoltà e levar le tenebre, in cui sembrano involte.

Dio, quanto alla mente, simile alla verità secondo Pitagora.

Ed in primo luogo merita di essere considerata quella, che n' è stata conservata da Porfirio; cioè che Iddio, quanto alla mente, sia simile alla verità e simile alla luce, quanto al corpo. Porfirio nel riferire questa nozione della Divinità, confermata e celebrata da Pitagora ne additò anche il fonte, onde egli la derivò, affermando, che egli l' apprese dai Magi. Il che non dee punto apparire incredibile; poichè, oltre la dimora da lui fatta nella Caldea, la quale per niuna grave ragione si può rivocare in dubbio, egli è per altra parte certissimo, che fu Pitagora instrutto piucchè leggermente delle tradizioni e dottrine Teologiche de' popoli chiamati Barbari. Questa definizione parmi, che nell' una parte e nell' altra si confaccia mirabilmente all' esposizione fatta nell'articolo precedente del sentimento della scuola Pitagorica circa la Divinità. E' Iddio, quanto alla mente, simile alla verità. Niuna espressione potea meglio significare la perfetta immaterialità della Divina mente. Era presso i Pitagorici dottrina ferma ed accertata, che la verità non si ritrova nella serie, o nel flusso delle cose generabili e corruttibili, soggette ad una perpetua mutazione. Imperocchè stimavano, che di queste niente si possa affermare, avvenendo per la continua lor variazione, che nel momento, in cui si vuole determinare ciò, che elleno sono, si mutano, e passando in altro stato, più non sono ciò, che di esse vuolsi affermare; e così per lo passaggio continuo, che fanno da uno stato in un altro, non danno luogo di potere in alcun punto affermare di esse quello, che si sono, mentre in ogni punto si spogliano di

quell'

quell' essere e d'un altro si vestono. Però era da' Pitagorici riposta nell' alta impermutabile sfera delle cose puramente intelligibili, universali, astratte e sceure d'ogni materia, e che però all' intelletto appresentano una essenza fissa e determinata, necessaria, eterna e sempre somigliante a se medesima.

La perfetta cognizione di queste cose intelligibili, che per la eterna loro stabilità sono veramente, fu detta Sapienza da' Pitagorici, e a Dio solo, come si conveniva, questo augusto nome consacrarono. Agli uomini accordarono la facoltà di poterne investigare qualche particella; ed in questo fecero consistere la somma perfezione dell' uomo, non potendo questi proporsi l'acquisto d'un fine più nobile, che di rendersi vieppiù somigliante a Dio coll' avanzarsi nella contemplazione delle verità intelligibili e delle ragioni sempiterne, il cui totale complesso, la necessaria connessione e l'ordine, che ne risulta, si è la Sapienza stessa di Dio. Ma, prima di ergere il volo a queste alte specolazioni, voleano i Pitagorici, che si rinfrancasse l'animo col preparatorio studio delle matematiche, onde cominciasse esercitare la facoltà, che egli ha di astrarre, ed acquistasse la sottigliezza e la forza, che richiede la comprensione delle idee astratte. E questo ne porge un illustre argomento per mostrare, che le idee delle cose puramente intelligibili, alla contemplazione delle quali cercavano d'innalzarsi que' filosofi, non doveano ritenere neppure il menomo vestigio delle cose materiali e corporee.

Imperocchè tre sono i gradi delle astrazioni della materia, su cui sono fondati i tre generi della umana scienza. Il primo grado si è quello dell' astrazione dalle nature corporee singolari ed individue, al quale corrisponde la fisica, la quale nel considerare i corpi non attende ad alcun determinato individuo, ma solo alle qualità, o a' fenomeni, che si mostrano in essi, per indagarne generalmente la natura e le cagioni. Il secondo grado di astrazione si è quello, per cui dalla materia si rimuove la considerazione non solo degli individui, ma anche delle qualità sensibili, onde è accompagnata nelle diverse nature corporee: ed a questo grado si riduce la geometria, che si ferma nelle pure dimensioni, quali si convengono

gono alla materia considerata come una massa omogenea primo soggetto delle corporee forme. Il terzo grado finalmente si è quello della totale astrazione dalla materia, che è massimamente proprio della metafisica: a questo grado di astrazione bisogna senza dubbio, che si alzassero quelle specolazioni, alle quali dovea servire di grado lo studio della matematica, la quale, stando nel secondo grado di astrazione, dicesi espressamente da'Pitagorici aver per oggetto quelle cose, che sono di mezzo tra le nature corporee ed incorporee; onde acconciamente veniva da essi recata quale opportunissima scala, per cui potesse l'uomo sollevarsi dalle cognizioni puramente sensibili delle cose caduche e mortali, ed arrivare grado per grado alla sublime intelligenza delle immortali e Divine. Si può dunque affermare con sicurezza, che i Pitagorici nulla immaginavano di materiale e di corporeo in quegli enti puramente intelligibili, nella cui sempiterna immutabilità riponevano l'eterna sede del vero. Pertanto affermando Pitagora, che Dio, quanto all'anima, è simile alla verità, ne segue per diritta conclusione, che la mente Divina fu da lui stimata della medesima natura, di cui è il vero intelligibile oggetto della sua contemplazione, ed in conseguenza, sceura del tutto di materia. Il che si conclude più manifestamente ancora da questo, che la serie ed eterna connessione delle verità intelligibili, la qual serie non è altro, che il numero intellettuale, veniva da Pitagora riposta nella stessa intelligenza di Dio, e non già in alcune nature esistenti fuori di Dio; siccome fece di poi Platone, se ha da prestarsi fede a coloro, che hanno seguito Aristotile nella interpretazione, che questi diede alle idee Platoniche. Onde più non rimane luogo di dubitare, che, essendo la mente Divina simile all'oggetto della sua contemplazione, oggetto affatto immateriale; anzi quest'oggetto essendo nella stessa Divina mente, fu anche questa nell'Italica scuola celebrata, quale natura immateriale e del tutto incorporea.

Prova dell'immaterialità assoluta di Dio, cavata da cotesta somiglianza.

Cosa sia il numero intellettuale presso Pitagora.

Nell'altra parte della definizione vien detto esser Dio, quanto al corpo, simile alla luce. E questo concorda pure colla spiegazione data sopra del Pitagorico sistema. Questo

Iddio, secondo Pitagora, simile alla luce, quanto al corpo.

corpo

corpo ſimile alla luce altro non è, che lo ſpirito etereo, o fuoco mondano, di cui, come abbiamo veduto, ſono innondati gli aſtri, e da cui viene a noi tramandata la luce. E di un tale corpo inteſe ſenza dubbio Jerocle di voler parlare, quando diſſe, che gli Eroi, ſpezie di Genj familiari alla filoſofia Pitagorica, ſono animi congiunti ad un corpo lucido. In queſta guiſa penſavano i Pitagorici, che Dio, o la mente ſuprema teneſſe il principato nello ſpirito etereo, come il Genio, o l'Eroe il tiene in una piccola porzione di eſſo: che tutto il reggeſſe e per mezzo di lui la ſua operazione diffondeſſe in tutto l'univerſo. Così, riguardando quello ſpirito quale organo ed inſtrumento delle operazioni della mente, e qual ſoggetto, che primo ne riceve l'impreſſione, il congiunſero alla mente ſuprema, come corpo di lei proprio; e conſeguentemente diſſero Iddio eſſer, quanto al corpo, ſimile alla luce. Ma queſti due riſpetti di ſomiglianza, che diſtingueano in Dio, l'uno alla verità, quanto alla mente; l'altro al corpo, quanto alla luce, moſtrano abbaſtanza, che molto erano lontani dal confondere la natura della Divina mente; con quella dello ſpirito etereo. Concioſſiachè, ponendo la luce per termine della ſomiglianza con Dio, quanto al corpo ſolamente, davano apertamente a vedere, che il fuoco mondano tutto al più può eſſere il corpo, che, quale naturale organo, cinge immediatamente la mente ſuprema, e non la ſteſſa mente, alla quale per termine di ſomiglianza aſſegnavano la verità, nel cui concetto nulla v'entra certamente di materiale, o corporeo.

Nozione di Dio attribuita dagli Epicurei a Pitagora. Conſeguenze d'eſſa.

Aſſai più celebre ſi è la definizione riferita da Cicerone lib. 1. de Nat. Deorum: *Pythagoras cenſuit animum eſſe per naturam rerum omnem intentum, & commeantem, unde animi noſtri caperentur*. Dalla quale molti hanno preſo argomento di credere, che Pitagora non abbia giammai avuto un più alto concetto e più nobile della natura Divina, che quello di un fuoco ſottile e penetrante, che diffonde il calore in tutte le parti dell' Univerſo e loro dà moto e vita; che vegeta nelle piante; ſente negli animali; ſi veſte di ragione e d'intelligenza nell' uomo. Sebbene parmi, che chiunque vorrà

poſata-

posatamente e senza passione disaminare quel passo di Cicerone, troverassi costretto di concludere il contrario. Quella definizione vien messa da Cicerone in bocca dell'interlocutore Epicureo, il quale altro non fa, che brevemente accennare le sentenze de' suoi avversarj, cioè di pressochè tutti i filosofi, per confutarle e fare, che il Caso trionfi della Divinità. Per intendere adunque la sentenza di un qualunque di que' filosofi, non basta recarla in mezzo, quale vien riportata dall'Epicureo; ma conviene inoltre ponderare la confutazione, che questi vi aggiugne immediatamente, dalla quale si può determinare il senso, che malagevolmente si può dedurre dalla semplice proposizione. Leggiamo pertanto tutto il testo. *Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum, & commeantem, ex quo nostri animi caperentur, non videt distractione humanorum animorum discerpi, & dilacerari Deum: & cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram; quod fieri non potest. Cur autem quicquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? Quomodo porro Deus iste, si nihil esset, nisi animus, aut infixus, aut infusus esset mundo?* Queste odiose conseguenze, che l'Epicureo deduce dalla sentenza da lui riferita, non gli sarebbono, credo, state concedute per buone e legittime da Pitagora, o da qualunque Pitagorico; mentre veggiamo, che in tutti i suoi discorsi mostrò Pitagora di avere altissima idea della Divinità, e tra le altre sue perfezioni le attribuì segnalatamente quella di essere impassibile: al che allude lo stesso Epicureo, il quale mette innanzi, come principio sicuro e da non essergli contrastato dal suo avversario, non esser possibile, che Dio sia soggetto a patimento ed a miseria veruna. Pure se la sentenza di Pitagora fosse stata veramente quella, che da' moderni Critici vien descritta su quelle parole; e s'egli avesse stimato altro non esser Dio, che lo spirito etereo, o fuoco mondano, sparso in tutta la natura, difficilmente avrebbe potuto ripararsi dagli assurdi rimproveratigli dall'Epicureo; siccome ognuno può accorgersi di leggieri da per se stesso. Io credo pertanto, che Pitagora sarebbesi prestamente sottratto alle importune conseguenze di Vellejo col dichia-

dichiarare la ſua mente, moſtrando, come la ſua dottrina, ſe non era, quanto alle parole, adulterata dal ſuo accuſatore, era da lui al certo ſiniſtramente interpretata. Avrebbe detto, che nel parlare di Dio, come di uno ſpirito etereo, diffuſo in tutta la mole dell' univerſo, avea inteſo parlare di Dio conſiderato non in ſe ſteſſo, ma come congiunto a quel corpo ſottile e tenue, che a lui ſerve di organo: che, volendo conſiderare Dio in ſe ſteſſo, in quanto egli è la mente ſuprema, ſi era ſufficientemente ſpiegato ſulla natura di eſſo col definirlo una monade ſempliciſſima, impaſſibile, di natura ſomigliante alla verità. E ben pare probabile, che l' Epicureo ſteſſo ſoſpettaſſe, che gli poteſſe venire interrotta la ſua confutazione per via di una ſimile dichiarazione da un qualunque Pitagorico; concioſſiachè tenta di preoccuparla nelle ultime parole, ove dice: *Quomodo porro Deus iſte, ſi nihil eſſet, niſi animus, aut infixus, aut infuſus eſſet mundo*? Già ſi ſa, che altro è *anima*, altro *animus*; e che Jerocle nel definire l' Eroe, *animus corpori lucido conjunctus*, e nel diſtinguere pertanto l'animo da un corpo lucido e tenuiſſimo, di natura ſomigliante a ciò, che volgarmente intendeaſi per *anima*, moſtrava d' intendere per *animo* una natura ben differente da qualunque eterea materiale ſoſtanza. Ad una tale ſignificazione della voce *animo* in queſte parole, *Quomodo Deus iſte, ſi nihil eſſet, niſi animus*, ſembra, che alluda l'Epicureo, giacchè da quella prende occaſione di chiedere, come, altro non eſſendo Iddio, che un animo, poteſſe egli eſſer diffuſo nel mondo. Imperocchè, pigliando il nome di *animo* in ſenſo d'una materia eterea ignea, e comunque ſiaſi, ſottiliſſima, niuna maraviglia potea recare all' Epicureo la diffuſione dell' animo nel mondo. Non ignorava Cicerone la diſtinzione fatta da Pitagora tra la mente Divina e l' etere; la quale, ſe non m' inganno, accenna egli nel lib. 1. della Divinazione pag. 83. p. 2. con que' verſi:

„ Principio æthereo flammatus Juppiter igni
„ Vertitur, & totum colluſtrat lumine mundum,
„ Menteque Divina cœlum, terraſque peteſſit.
„ Quæ penitus ſenſus hominum, vitaſque retentat
„ Ætheris æterni ſepta, atque incluſa cavernis.

 L' etere

L' etere compare qui aggiunto alla mente, come un corpo, che la cinge e la contiene nel suo seno, e per mezzo di cui opera in tutto il Mondo; ma certamente non si confonde anzi viene distinta l' idea della mente contenuta nell' etere' dall' idea dell' etere, che la contiene. La mente ha prescritto' il regolato corso de' Pianeti: *omnia jam cernes Divina mente notata*. Questo è uffizio della mente. La rotazione è propria del fuoco etereo. *Æthereo flammatus juppiter igni vertitur*. La figura poetica non vale a ricoprire in questo luogo il senso rigoroso e filosofico. La mente non è soggetta a moto locale nel sentimento non meno di Pitagora, che di Platone, come abbiamo da Plutarco. E' dunque chiaro, che la rotazione deesi qui attribuire al fuoco etereo, e non a Giove, o alla mente Divina, che ad essa presiede. *Mens extrinsecus animæ inseritur*, è sentenza Pitagorica riportata da Stobeo, la quale sembra pienamente confermare la distinzione di natura riconosciuta nella scuola Italica tra il fuoco etereo, a cui solo propriamente si conviene il nome di anima, e la mente, da cui quest' anima è mossa e diretta.

Altre testimonianze della nozione di Dio presso i Pitagorici.

Vengo ad alcune altre nozioni della Divinità, che si trovano attribuite a Pitagora presso alcuni Scrittori Ecclesiastici, la cui autorità fu sempre dalla più severa critica rispettata, quali sono Clemente di Alessandria, e S. Giustino il filosofo: rimprovera Clemente Alessandrino con grave e maestosa orazione a' Gentili gli assurdi della loro Teologia, e lasciato da parte il volgo, prendendosi a disaminare le opinioni de' Filosofi, quelli riprende con severità, che di Dio sentirono bassamente, altri partendo la Divinità, altri escludendola dal governo del Mondo. Ed a questi opposta prima l' autorità di Platone per meglio dimostrare, quanto sì fatti errori sieno al senso comune della umana natura ripugnanti; gli fa ricordare, come negli uomini tutti è insito, e più vivo si desta in quelli, che hanno l' animo colto per gli studj delle buone arti, come un naturale istinto, per cui costretti sono di riconoscere, che vi ha un Dio, e questo immortale ed eterno, che siede nella più alta parte del Cielo, e da quella, senza mutarsi egli mai, vede ogni cosa, quale appunto fu cantato da Euripide.

Qui

Qui cuncta cernit ipse, sed non cernitur. Quindi con graziosa figura rivolto alla filosofia le dimanda, che tra' suoi seguaci proccuri di addurgli oltre Platone molti altri, i quali da quel naturale e divino accorgimento condotti alla verità, l'uno e vero Dio abbiano riconosciuto e venerato. E qui ne vengono annoverati alcuni, tra' quali Pitagora, la cui sentenza è in questi termini riportata da Clemente. *Nec est silendus Pythagoras, qui dicit: Deus quidem est unus; is autem non est, ut quidam existimant, extra mundi administrationem, sed est totus in ipsa in toto circulo, speculator totius generationis, universorum contemperatio; qui semper est, & suas facultates deducit ad opus, omnium operum in Cælo illustrator, Pater omnium, mens & animatio toti circulo, omnium motus:* Qui vien chiaramente espressa la unità di Dio la sua provvidenza, per la quale presiede al governo del Mondo; la quale comprende e la conoscenza del progresso della generazione delle cose, *speculator totius generationis*, e l' efficacia nel contemperare ed ordinare i principj, *universorum contemperatio*: la sua immutabilità: *qui semper est*; la sua continua operazione ed universale influenza in tutte le cose, per cui vien detto lume del Cielo, Padre di tutti, mente ed anima dell'universo, principio universale del movimento e delle mutazioni. Non dissimulerò, che le voci astratte *contemperatio*, *animatio*, che s' incontrano in quella sentenza attribuita a Pitagora, hanno dato ad alcuni motivo di sospettare, che Pitagora volesse con quelle significare una forma, per così dire, plastica, e come una forza inerente alla materia, anzi che un principio distinto da essa: ma siccome non è cosa nuova, che le voci astratte vengano talvolta usate in vece de' concreti ad esse corrispondenti, il contesto del discorso non permette, che in questo luogo possano intendersi altramente. Conciossiachè, volendo stare al rigoroso significato della voce astratta *contemperatio*, converrebbe dire, che, secondo Pitagora, fosse Iddio la stessa formale contemperazione delle cose, che vuole dire una modificazione passiva prodotta nella materia: Cosa certamente quanto assurda, altrettanto aliena dal pensiere di Pitagora, che col nome di Dio volle senza dubbio significar non le affezioni, o mutazioni passive

 della

della materia, ma il principio e la cagione, onde ſono prodotte nella materia. Oltre di che ſi vede manifeſtamente, che queſti due attributi *Speculator totius generationis*, e *contemperatio univerſorum*, ſono poſti in queſto luogo, come le due parti, che ſi comprendono nella idea della provvidenza di quello, che preſiede all' amminiſtrazione delle coſe, la prima delle quali ſi riferiſce alla conoſcenza, la ſeconda alla operazione regolata dalla conoſcenza; onde l' attributo *contemperatio univerſorum* corriſponde al precedente *Speculator totius generationis*, e moſtra, che Dio, in quanto provvedente, non ſolo conoſce il proceſſo delle generazioni, ma anche ordina i principj di quelle, e che egli è non ſolo *Speculator* per la intelligenza, ma anche *contemperator* per ragione della ſua efficienza. La qual corriſpondenza tra le due parti, che formano qui l' idea della provvidenza, verrebbe tolta, ſe la voce *contemperatio* non foſſe preſa per l' equivalente concreto *contemperator* (g).

Non debbe adunque avere alcuna forza la voce *animatio*, di cui ſi vale Pitagora nella riferita ſentenza per perſuadere, che egli ſtimaſſe Dio eſſere una forma del genere di quelle, che ſi dicono informanti e ſono come modificazioni, o determinazioni eſiſtenti nella materia. Il che ſi può anche più chiaro comprendere dall' ultima denominazione *omnium motus*, per la quale io non credo, che alcuno ſia per figurarſi, che Pitagora intendeſſe, attribuendola a Dio, ciò che propriamente

(g) Non dee recare meraviglia l' incontrare in queſto luogo adoperata la voce aſtratta in vece della concreta, mentre di queſto uſo non di rado gli eſempli occorrono preſſo gli Antichi maſſimamente. Cicerone nel l. delle quiſt. Accadem., per tacer degli altri, dice, che gli antichi Filoſofi chiamarono col nome Greco ποιοτητας, che egli traduce in quello di qualità, i corpi naturali, che riſultano dalla unione della materia, e della forma, tal che viene ſignificato col nome aſtratto di qualità il corpo, che n' è il ſoggetto. Il dottiſſimo Voſſio de orig. & progr. Idolol. lib. 2. cap. 44. p. 203. ſopra queſte parole di Tertulliano: *Nos officia divina Angelos credimus* dice: *per officia more juriſconſultorum intelligendi ſunt, qui officia adminiſtrant (officiales)*.

Il Serano nell' argomento ſopra il Timeo di Platone, avendo riferite le parole del Geneſi: *Terra autem erat inanis, & vacua* con l' eſpreſſioni originali: *Erat deſolatio, & inanitas*, così le ſpiega: ideſt *informis & inanis*. *Abſtractis enim utitur ad rem ἐμφατικώτερον repræſentandam*. Quindi da Mosè potrebbeſi credere derivato l' uſo comune preſſo i Poeti Teologi in prima, e quindi abbracciato da' Filoſofi di eſprimere con nomi aſtratti di amore, di concordia, di diſcordia le nature dotate di qualità, per cui ſono Omogenee, Eterogenee &c.

mente importa il vocabolo *motus*, vale a dire il passaggio stesso delle cose da un luogo in un altro, o 'l prodotto della massa de' corpi moltiplicata nella loro celerità; nè v' ha dubbio, che Pitagora col nominare Dio, *omnium motum*, prese il nome di moto per la cagion movente, e non per lo movimento medesimo; sicchè siamo costretti, per non dipartirci dal sentimento di Pitagora, di attribuire al nome, che esprime la mutazione, la nozione, o idea del principio di quella mutazione. Che se taluno, concedendo ciò, che non può negarsi, che il nome di movimento è in questo luogo adoperato per designare non lo stesso formale movimento, ma il principio, pretendesse, che almeno questo principio debba intendersi a guisa di una forza motrice inerente alle cose, e non per natura distinto e separato da quelle, io ad una tale pretensione opporrei due cose. E primieramente direi esser del tutto arbitraria una sì fatta interpretazione in questo proposito, e giacchè dobbiamo dipartirci dal proprio e naturale significato della parola *motus*, e per quella intendere il principio del moto, non aver chicchessia ragion maggiore di pretendere, che cotesto principio sia una forza inerente alle cose mobili, di quella, che abbia io di sostenere, che egli è nel sentimento di Pitagora un principio separato dalle medesime. Inoltre direi, che per intendere i veri sensi di Pitagora non si può ricorrere a migliori fonti, che alle dottrine di quelli, che nella scuola di lui fiorirono maggiormente. Tra questi fu Ecfanto Maestro di Empedocle, il quale insegnò, al riferire di Stobeo, che i corpi si muovono non per alcuna gravità, o impulso, ma per virtù della Divina mente, o anima. Non volle adunque questo insigne Pitagorico, che la cagion movente fosse una forza intrinseca ed inerente ne' corpi, quale si concepisce la gravità, o l'impeto dell'impulso; e però non estimando, che nella sostanza de' corpi si potesse contener la forza movente, questa ripose nella virtù ed efficacia della mente Divina, la quale pertanto dovette concepire, come un principio esistente fuori della sostanza de' corpi. Onde sull' autorità di Ecfanto, nella cui dottrina pare, che molto meglio ravvisar si possa quella di Pitagora, della cui setta egli fu,

Il principio movente non inerente a' corpi secondo i Pitagorici.

V. Bruk. p. 1105.

non

non temerei di affermare, che, dovendosi la parola *motus* interpretare per lo principio del movimento, si dee altresì nel sentimento di Pitagora intendere per questo principio non una forza inerente alle cose mobili, ma una cagione separata e distinta per natura dalla universale serie delle cose mobili. E per la stessa ragione di nuovo conchiuderei, che la voce *animatio* non ha da prendersi nel significato di una forma, che animi l'universo per via d'inerenza, quali sono le forme Aristoteliche e le Plastiche; ma nel significato di un principio, che, come cagione efficiente, apporta moto e vita. Nè in altro senso intese le parole di Pitagora Clemente Alessandrino; sebbene fosse degli errori de' Filosofi e sagace indagatore e felice scopritore, il quale non temette di approvare la dottrina di lui poc' anzi riferita con queste parole, che seguono immediatamente; *Atque hæc quidem sufficiunt ad Dei agnitionem, quæ ab ipsis quidem Deo inspirante scripta, a nobis autem selecta sunt ei, qui vel parum potest perspicere veritatem.*

Non meno favorevolmente giudicò della mente e della dottrina di Pitagora S. Giustino il Filosofo su quella medesima sentenza o descrizione, che egli riporta per modo di citazione, trascrivendola parola per parola: *Quod si Pythagoræ*, dice egli, *de singulari Deo sententiam clarius perspicere vultis, audite hæc illius verba: Deus unus est: nequaquam autem, ut quidam suspicantur extra mundum, sed in ipso: totus in toto circulo inspiciens omnes generationes. Temperatio est omnium seculorum, & opifex virtutum, & operum suorum. Principium omnium, in Cælo lumen, & omnium pater, mens & animatio universorum, circulorum omnium motio. Ita igitur Pythagoras.* Sulle quali parole fa il Brukero questa importante osservazione, che il dialetto Dorico, in cui sono, mostra chiaramente, che furono da S. Giustino copiate da qualche antico scritto Pitagorico, onde ne viene di molto accresciuta l'autorità della testimonianza.

Cohort. ad Græcos p. 18.

Riporta pure anche S. Giustino questi celebri versi di Pitagora:

„ Si

„ Si quis dicat, Deus ſum, præter unum, hic debet
„ Mundum iſti ſimilem creare, ac dicere, hic meus eſt,
„ Nec ſolum creare ac dicere, meus eſt, ſed etiam habitare
„ Ipſe in eo, quem fecit, certe ab iſto factus eſt.

P. 38. lib. de Monarch.

Aggiugneremo per maggior confermazione l' autorità di Lattanzio de ira Dei cap. XI. *Pythagoras unum Deum confitetur, dicens incorporalem eſſe mentem*: Di Macrobio *in ſomnium Scipionis* lib. 1. cap. 6. *Monas initium finiſque omnium, neque ipſa proprii aut finis ſciens, ad ſummum refertur Deum*. Vide Stobæum Elog. phiſ. cap. 1. & 3. de Onato Pythagorico, Voſs. p. 4. de orig. Idol.

Poſſiamo adunque ſicuramente affermare ſulla fede de' più venerati Scrittori dell' antichità, che la miglior parte della vetuſta Italica Sapienza tutta ſi rivolſe ad inveſtigare la natura, gli attributi, le operazioni della Divinità, nella cui contemplazione ſi ſollevarono que' ſublimi ingegni fino a poter conoſcere ed inſegnare altrui con naturali argomenti, che Dio è una mente di ſua natura ſempliciſſima ed immutabile, dotata di ſomma intelligenza e virtù: che queſta mente nella ſua intelligenza contiene il neceſſario ed immutabile ordine delle verità eterne, e che per la ſomma virtù di lei fu ſecondo le più perfette leggi dell' armonía, fabbricato il mondo: Abbiamo veduto, che, laddove il nome di Dio eſſi attribuirono all' anima del mondo e queſta coſtituirono in un etere o fuoco ſottiliſſimo, non altro vollero ſignificare ſe non che coteſto fuoco ſerve alla mente di organo ed inſtrumento, per mezzo di cui opera nelle nature inferiori, nelle quali penetra quel ſottiliſſimo elemento: alieniſſimi per altro dal confondere la natura della mente ſuprema con quella di queſt'anima univerſale, ſebbene le concedeſſero il nome di Dio per la ſua congiunzione colla mente ſuprema: che finalmente ſtimando eſſi, che, operando Iddio nell' univerſo in virtù della diffuſione dell' Etere, queſto univerſo aggiunſero altresì alla mente ſuprema come ſuo corpo, in cui tenendo eſſa il principato, lo animaſſe, e quindi una univerſale natura animante riſultaſſe, a cui parimente diedero il nome di Dio per cagione

gione della mente in essa dominante, e non perchè stimassero la Divinità diffusa ed inerente nelle varie parti del mondo.

§. IX.

Della produzione del mondo secondo Pitagora.

Rimane ora da ricercar più particolarmente, qual si fosse la opinion loro intorno alla maniera, in cui fu il mondo creato da Dio, e quale idea avessero della Provvidenza, con cui lo regge e governa. Quanto alla prima parte, la quistione si riduce a sapere, se Pitagora abbia conosciuta la Creazione propriamente detta dal nulla; o se, supponendo, come la maggior parte degli antichi Filosofi, la materia eterna, non altre parti concedesse a Dio nella produzion del mondo, fuor solo quella di comporlo ed ordinarlo. Ma tanta è la scarsezza e l'ambiguità de' monumenti, che ci restano su questo punto, che pericolosa cosa mi parrebbe il volere accertatamente definire la quistione per l'una parte, o per l'altra: Ci dicono in generale, che Pitagora fece sortire in certa guisa il mondo da Dio per via di emanazione; ma cosa egli intendesse per cotesta emanazione, non lo spiegano a sufficienza. Può questo nome di emanazione ricevere tre significati. Volendosi prendere nel senso più naturale ed ovvio, verrebbe a significare, che il mondo era già o formalmente, o virtualmente contenuto in Dio, e ch' egli il gettò fuori, come appunto il ragno getta dal suo corpo le fila, onde tesse ed ordisce la sua tela; che di tale brutta similitudine si valsero alquanti per figurare la produzione delle cose fatta da Dio. Questo senso essendo incompatibile colla dottrina di Pitagora intorno alla natura di Dio, non gli può essere attribuito in alcun modo. Si può in secondo luogo prendere il termine di emanazione più largamente per la produzione di una cosa da un principio, in cui sia ella contenuta in maniera eminente, come si dice, per cui avviene, che la cagione dia l'essere all'effetto senza diminuzione alcuna, o comunicazione del suo proprio essere; ed in questo senso verrebbe

Tre sensi della voce emanazione.

la

la emanazione a coincidere colla giusta idea della creazione dal niente. Può in terzo luogo prendersi la emanazione impropriamente per significare una qualunque formazione di una cosa da una materia preesistente. Onde qui ritorna la quistione, a quale tra questi due ultimi significati piacesse a Pitagora, o all' antica scuola Pitagorica di attenersi. Io, come ho detto, nulla trovo in questo argomento da potere affermare positivamente: e mi contenterò pertanto di venire esponendo alcuni riflessi, da' quali mi pare, che cotesta quistione, comecchè oscurissima in se stessa, potrebbe ricevere qualche luce.

Antichità ed universalità del sistema dell' emanazione.

Primieramente egli è certo, che il sistema della emanazione è molto più antico di Pitagora. Fu questo un sistema comune agli Egizj, a' Magi, che lo ebbero da Zoroastre, ai Ginnosofisti dell' India, agli Arabi. Passò nella Teología popolare e favolosa de' Greci. Si ritrova ne' più antichi monumenti della filosofia Cinese e della Giaponica, e (ciò ch' è più mirabile) la memoria se n' è conservata fin tra' popoli salvatici dell' America. E giacchè un tal sistema non è fondato su di alcuna immediata idea di sensazione, neppure alcuno, siccome io credo, dirà giammai, che egli sia parto di qualche idea innata, convien pur, che fuor di esso si ritrovi la ragion sufficiente di una sì fatta universalità, per la qual ragione s' intenda, come abbia potuto diffondersi per un sì gran numero di popoli e di genio e di costume tanto diversi.

Su di che fondata.

Per rinvenire questa ragione basta riflettere, che il fondamento del sistema è un fatto, cioè la creazione del mondo: fatto il più grande, il più memorabile e capace di lasciare di se profondissima impressione negli animi degli uomini e propagarsi da padre in figlio fino alla più rimota posterità. E questo fatto si trova involto nel sistema della emanazione presso tutti que' differenti popoli, non solo quanto alla sostanza, ma ancora quanto ad alcune circostanze e particolarità, che suppongono, o piuttosto danno evidentemente a conoscere, che fu un tal sistema non il puro frutto di una qualche specolazione filosofica, ma che dovette essere almeno in parte fondato su qualche narrazione fatta antichissimamente

 dell'

dell' avvenimento, che n'è la base principale. E certamente la concordia del sistema, quanto alle particolarità non può essere stata d'altronde originata, che da una istoria, o tradizione, la quale da un fonte comune sia passata in tutte quelle parti del mondo, ove la credenza del fatto trovasi congiunta colla rimembranza di consimili circostanze. Adunque l' epoca antichissima della origine di quella tradizione tanto universale ha dovuto precedere il tempo, in cui gli uomini, o da una sola famiglia, o da una ristretta contrada partendosi, si divisero e coll' aumentarsi occuparono tutta la terra conosciuta; e dovette per conseguenza questa epoca del racconto non essere guari lontana dal tempo, in cui potea essere ancora fresca e viva la notizia del fatto, ed in cui il genere umano nascente appena, e tutto in pochi uomini raccolto potè maravigliarsi della sua esistenza. Quindi è, che al sistema della emanazione si trovano presso i Caldei, i Magi, gli Egizj, gli Arabi, gli Etruschi, i Fenicj congiunte circostanze molto uniformi a quelle, che scritte furono da Mosè. Hanno molti valentissimi uomini con grande studio quelle circostanze rintracciate, ed avendole colla narrazione del sacro testo riscontrate diligentemente, tanti e sì espressi vestigi di conformità vi ravvisarono, che s' indussero a pensare, anzi tennero per fermo ed indubitato, che dall' istoria di Mosè dovettero certamente i Gentili derivare i principj della lor Teología, la quale, sebbene in progresso di tempo con mostruose favole adulterata in istrane guise, ritenne pure anche una qualche delineazione ed un qualche colore della sua primiera forma. Egli è vero, che questa medesima opinione è stata con forza combattuta da non pochi altri critici ugualmente eruditi e perspicaci, a' quali per molti non improbabili riscontri di molto più antica di Mosè sembra, che far si debba la favolosa Teología di que' popoli, che abbiamo detto. Per la qual cosa hanno creduto doversele cercare altra origine e quella disgiunta del tutto dalla sacra Storia. Ma nell' indagare questa origine altro non è finora riuscito loro di rinvenire, fuorichè o congetture, o specolazioni non più fondate, nè più probabili, che le applicazioni delle Sto-

rie ſacre alle favole de' Gentili, le quali eſſi deridono nei mantenitori della prima opinione. Nella qual conteſa fra uomini dottiſſimi, ſe mi foſſe lecito lo eſporre con ogni riſpetto il mio ſentimento, direi, che i primi da un principio fondatiſſimo deducono una conſeguenza non del tutto neceſſaria; e che gli altri dalla falſità della conſeguenza non a buona equità deducono la falſità del principio. Il principio è queſto, che, veggendoſi regiſtrato nella Teología di molti antichi popoli il fatto della creazione del mondo con varie circoſtanze uniformi fra loro e conformi a quelle, che ſi leggono nel Geneſi, queſta coſpirazione, o concordia per ogni altra via impoſſibile dimoſtra chiaramente, che da un medeſimo fonte, e Mosè e quegli altri popoli hanno tratta la notizia di quel fatto. E queſto principio è certamente appoggiato alle più comuni, più ſane, più applaudite regole della Critica nel determinare il modo, che ſi ha da tenere per rimontare all' origine di una tradizione, che ſi ſcorge ne' tempi inferiori ſparſa e dilatata in molti e differenti paeſi. Ma, che da Mosè, come da primo Autore abbia dovuto la memoria della creazione del mondo penetrare nell' Egitto, nella Caldea, nell' India ec., queſta è una conſeguenza, che non è punto conneſſa col principio, da cui fu cavata forſe troppo precipitoſamente. Si conceda pertanto, che della creazione del mondo, del diluvio e de' fatti, che precedettero e ſeguirono il diluvio, la conoſcenza non ſia punto pervenuta da Mosè alle altre nazioni: Si conceda, che, conſervataſi in quelle nazioni, e da' Sacerdoti maſſimamente la memoria di quei fatti, ſu quella abbiano edificata la loro Teología: Si conceda, che per la ſopraggiunta idolatría ſiaſi queſta in progreſſo di tempo in molte parti guaſta e deturpata, e ſvanirà ogni oppoſizione tra' Critici, e con maravigliosa facilità ſi concilieranno tutte le differenze. La Teología de' Gentili, che ſotto queſto nome comprendo tutte le antiche coſmogoníe e teogoníe, ſi troverà in alcune parti conforme preſſo tutt' i popoli, e ſarà in altre parti difforme ed oppoſta. Sarà conforme nelle circoſtanze, che convengono colla narrazione di

 Mosè,

Mosè , perchè sono queste un resto del primiero fondo comune a tutti: Saranno poi le Gentilesche tradizioni fra loro discordanti ne' punti , in cui da Mosè si dipartono , perchè questi punti furono dalla sopravvegnente idolatría a poco a poco introdotti; e che , essendo parti dell' errore e della fantasía, debbono esser diversi tra' diversi popoli. Da questo pertanto, che gli Egizj, i Caldei , i Fenicj ec. non abbiano preso da Mosè i fondamenti della loro Teología, non segue in alcun modo, che le tradizioni loro non abbiano avuto in tempo assai più antico di Mosè una comune origine ; con questa insigne differenza, che ne' libri di Mosè pura e sincera si conservò la narrazione di que' fatti: Laddove per la depravazione delle opinioni si corruppe nella Teología dei Gentili.

Da questo concludo, che il sistema della emanazione non fu altro in fonte, che la credenza della creazione dal nulla operata per la virtù di Dio, che dalla sua essenza senza diminuzione , o comunicazione della propria sostanza estrae il mondo, e gli dà l'essere. Infatti non potea l'idea della emanazione venire per altra parte in capo a tanti uomini. I Filosofi, che hanno meditato sulla origine del mondo, mai furono per le loro specolazioni condotti ad una tale idea. Tutti supposero una materia preesistente, e chi le diede una virtù naturale di muoversi, onde per la varietà de' suoi movimenti s' incontrasse finalmente nell' ordine, in cui veggiamo il mondo; e chi, veggendo l' assurdo, che v' ha nell' attribuire alla materia una sì fatta virtù, o nel supporre, che da un casuale disordinato incontro di particelle confuse potesse nascere il bell' ordine, che si scorge nel mondo, pensò, che il moto ed il regolamento del moto fosse da una mente saggia impresso alla materia; onde credettero, che il mondo fosse da Dio fabbricato nella stessa guisa, che veggiamo fabbricarsi dagli uomini i palazzi e le città. Ma non giammai o il senso, o la riflessione potè loro dare idea di questa emanazione, per la quale Iddio dalla sua sostanza trae il mondo, a cui dà l' esistenza. Il che fa vedere, che quella idea non potè introdursi, che

per

per via di un qualche autorevolissimo racconto, o rivelazione (*h*).

Tornerà bene il trascrivere a questo proposito quanto dice il Serano nell'argomento del Timeo. Ecco le sue parole volgarizzate da Dardi Bembo „ Affermo, (e sia con buona pace „ degli eruditi, al giudicio de' quali mi rimetto) che dalle „ parole di Platone non si può dimostrare, che egli abbia „ sostenuta la opinione, che la materia del Mondo sia eterna, „ se non che nella mente di Dio, il quale siccome aveva „ presso di se ab eterno delineata la forma del mondo, che a „ suo tempo aveva decretato di creare; così aveva fatto ancora „ della materia; ed in tal senso sostengo poter darsi l'eternità „ della materia e della forma, se è vero ciò, che appresso questo filosofo tante volte si ripete, che Dio è Creatore del „ Mondo, poichè non sarebbe Creatore come Dio, se altronde, „ fuorchè di se stesso, avesse presa la materia, e non sarebbe „ Onnipotente, cioè non sarebbe Dio; lo che certamente ripugna ai principj del lume naturale. Aggiugne altresì, che „ da' vestigi dell' antica opinione, la quale tra i Gentili rimase „ dalle oscurità delle favole ricoperta, apparisce, che gli „ Antichi ebbero opinione, che la prima materia fosse creata: „ Queste sono le parole di Esiodo. Prima nacque, e fu il Caos: „ donde poi dice, che nacque subito la terra, il Cielo, il „ tempo, l' amore, cioè l' analogia delle cause naturali, ed „ io con molta diligenza incalzo questo luogo; perciocchè „ con espresso vocabolo si nota la nascita, o sia produzione „ del Caos, cioè della materia prima. Differisco poi ad un

„ più

(*h*) S'incontrano presso tutti i popoli, de' quali abbiamo le istorie vestigi della creazione del Mondo tenuta in conto di una antichissima tradizione. Di questo fan fede tutte le cosmogoníe, tutti i monumenti Storici e Poetici degli antichi tempi. Vi si parla della formazione del Mondo, come di un fatto trasmesso da' primi uomini a' loro discendenti: Ora parmi, che l'esistenza sola di cotesta tradizione rechi seco stessa una prova della sua verità ed autenticità. Gli uomini avvezzi dall'infanzia a veder il Sole, la Luna, gli Astri, ed in generale il Mondo conservarsi sempre il medesimo senza alterazione, senza la minima ombra di caducità, e sentendo da' loro Maggiori ciò, che questi aveano altresì inteso da' loro avoli, cioè che il Mondo era sempre apparito nel medesimo stato, sarebbono stati senza dubbio disposti naturalmente a credere l'eternità del Mondo. Ed un uomo, che scoperto avesse per via di concludente discorso l assurdità di un tale supposto, non mai avrebbe potuto persuaderne il restante degli uomini contro i pregiudizj de' sensi e della immaginazione.

„ più opportuno trattato altre cose, che a questo luogo ap-
„ partengono, da me osservate ne' fragmenti degli Antichi.
„ Certo è, che rimasero alcune scintille della verità pri-
„ mitiva negli animi de' superstiziosi, le quali poi col corso
„ de' secoli involte nelle nuove invenzioni, in fine passarono
„ in meri delirj di favole „ Fin qui il Bembo.

Ora essendo, che Pitagora fu iniziato, o almeno fu informato de' misterj degli Egizj e degli Orientali, dalla idea, che questi avevano della emanazione si potrebbe concludere, qual nozione ne avesse conceputo lo stesso Pitagora. Non hanno mancato eruditi Scrittori, quali sono Tommaso Hyde, Prideaux, ed altri, a' quali è paruto di rinvenire ne' monumenti de' Magi l'idea di una vera creazione: Io non ardirò di affermare tanto: dirò solo, che mi pare, che la loro opinione meriterebbe almeno di essere sodamente confutata da chi sente in contrario, e non semplicemente e quasi imperiosamente rigettata. Mi ristringerò dunque in queste due proposizioni. E' cosa da non mettersi in dubbio, che i Profeti almeno, ed i Sapienti dell' Ebreo Popolo abbiano avuta notizia della creazione dal nulla. E' sentenza antica ben fondata, che Pitagora conversato abbia con alcuni de' Profeti, o Sapienti Ebrei, o sia stato almeno informato de' loro sentimenti. Niente di più fievole, che gli argomenti, co' quali hanno alcuni tentato d'introdurre il Pirronismo su questo punto. Dalle quali proposizioni concludo non essere punto improbabile, che Pitagora abbia avuto idea della creazione dal niente, ed abbiala introdotta nel suo sistema, siccome di tante altre cose l' arricchì, le quali da' Caldei e da' Magi tolse senza alcuna dubitazione.

Siccome la ragione incontra una grandissima difficoltà nel volersi formare il concetto di una creazione dal nulla; non è neppure improbabile, che fosse su questo punto abbandonata di poi la dottrina di Pitagora da' suoi seguaci, massimamente da quelli, che ardirono metter le mani nel sistema del lor Maestro e riformarlo a lor talento. Sebbene pare, che si trovi ancora la creazione adombrata in Platone in modo tale da farvisi riconoscere, come al Prideaux, al Beau-

sobre

sobre parve di ravvisarla nel Timeo. Potrebbe egli anch'essere, che colle dottrine Ebraiche, o Caldee fosse venuto Pitagora in cognizione della creazione dal nulla; ma che vinto dalla difficoltà di concepirla non l'avesse adottata. Comunque siasi, giacchè in questa discussione non si possono cavare, che poche scintille di probabilità, senza dichiararmi a favor di Pitagora dirò soltanto, che chi volesse favorirlo e mantenergli il vanto di aver conosciuto la creazione dal nulla, potrebbe farlo con ragioni non inverisimili, nè avrebbe da temer, che gli venissero opposti argomenti, non dico più efficaci, ma neppure ugualmente robusti.

§. X.

Idea della creazione del mondo secondo Timeo.

PAssiamo ad altri più certi documenti della dottrina della vecchia scuola Pitagorica intorno alla maniera, con cui creò Dio, ovvero produsse il mondo dalla materia già supposta esistente. Tra questi il più illustre ed autentico è il trattato dell'anima del mondo, o sia della natura, di Timeo di Locri: trattato veramente aureo, come dice il Serano, e bellissimo monumento della più pura dottrina degli antichi Filosofi. E comecchè si possa concedere, che alle dottrine ricevute nella scuola Pitagorica Timeo aggiugnesse in quel libro qualche cosa del suo, del che non so, se vi sia prova sufficiente; non è però da mettersi in dubbio, che Pitagorica non sia l'idea principale e maestra, che regna in tutta l'opera, ed alla quale risguardando Timeo disegnò e costruì ed innalzò il suo Edifizio.

Due sorte di cagioni secondo Timeo.

1. Disse adunque Timeo *due essere le cagioni di tutte le cose: la mente cagione di quelle, che si fanno secondo la ragione: la necessità cagione di quelle, che sono con violenza prodotte per le potenze e virtù de' corpi.*

La mente cagione dell'ordine.

Attribuisce pertanto Timeo alla mente tutti gli effetti, nella produzion de' quali si scorge la direzione di una intelligenza, che sono tutti quelli, ne' quali osservasi un qualche

ordine

ordine di mezzi diretti ad un fine. Riduce poi alla necessità quegli effetti, i quali sono determinati dalle potenze, o facoltà naturali de' corpi, quale si è v. g. la evaporazione dell' acqua, prodotta per il calore del fuoco. De' primi la ragion sufficiente non può ritrovarsi, fuorchè nell'intelligenza di una mente, che si prefigge un fine, e adatta i mezzi atti a conseguirlo. Degli altri ripone la ragion sufficiente nella potenza de' corpi, determinata per se stessa a produrli. Però è chiaro, che in questo luogo il nome di *Violenza* non vien preso nel senso scolastico per un moto contrario alla naturale inclinazione de' corpi, ma per opposizione a ciò, che si fa per la libera elezione di una natura dotata di ragione, e vien a significare lo stesso, che la necessaria determinazione, per cui sono i corpi necessitati a produrre certi effetti in virtù delle potenze, di cui sono dotati: la necessaria determinazione del fuoco, per esempio, a liquefare la cera.

Cosa significhi la voce, *Violenza*, presso Timeo.

2. Timeo vuole, *che Dio si addimandi quella prima cagione, o sia la mente; e dice, che ella è della natura del bene, cagione delle cagioni, e riduce alla necessità le altre cagioni, che seguono e sono coadjuvanti.*

Cosa sia la necessità, e come dipenda questa dalla mente.

A chi ha letto il trattato, non può riuscire oscura la interpretazione di questo passo. Le potenze, o facoltà attive de' corpi dipendono dalle lor forme. Inoltre, perchè i corpi possano produrre per mezzo delle lor potenze certi determinati effetti, si richiede un certo determinato rapporto di distanza, o situazione degli uni rispetto agli altri. Adunque la necessità, in virtù della quale i corpi sono determinati a produrre certi effetti, non può aver luogo nella natura, se non si suppone innanzi, che la materia sia stata vestita di certe forme, onde hanno da risultare i corpi dotati di tali potenze: e se di più non s' intendono i corpi in un certo ordine di situazione collocati gli uni presso gli altri. Ma la materia è indifferente a ricevere qualunque delle forme, di cui è capace; ed i corpi, che risultano dalla introduzione delle forme nella materia, sono originariamente indifferenti a qualunque ordine di situazione. Adunque la primitiva ed originale introduzione delle forme nella materia, e la primitiva ed origi-

originaria disposizione de' corpi integranti dell'Universo debbesi riferire non alle cagioni conseguenti e coadjuvanti, che si riducono alla necessità, le quali anzi da cotesta introduzione e disposizione dipendono; mà unicamente alla prima cagione, alla mente, che è principio delle ottime cose. Senza che e nella introduzione delle tante diverse forme, onde sorge la mirabile ordinatissima varietà de' corpi, che compongono ed abbellano l'universo, e nell'armonica loro situazione manifesti appajono i contrassegni della direzione d'una mente architettonica. Prodotti poi questi corpi dalla materia per le forme in essa introdotte dalla mente suprema, ed ordinati li corpi nella ottima disposizione, che li veggiamo, questi corpi per naturale necessità derivata dalle loro potenze, o virtù sono determinati a produrre que' varj fenomeni, che, sempre alterando il Mondo nelle sue parti, sempre il rinnovano e conservano. Così il Sole per mezzo del calore alza i vapori ed eccita i venti: questi, congregando i vapori, li fanno precipitare in pioggie: da queste filtrate nelle cavità de' monti scaturiscono i fonti ec.: E queste sono le cagioni, che Timeo riduce alla necessità, e che egli chiama conseguenti, e coadjuvanti. Tanto è adunque lontano, che nel sistema Pitagorico Iddio sia soggetto alla necessità della natura, che anzi la necessità della natura e le cagioni, che ad essa si riducono, siccome conseguenti, non possono aver luogo, se non dipendentemente dall'ordine introdotto nell'Universo per la virtù della suprema mente, che l'architettò con somma intelligenza.

3. Aggiugne Timeo, *che tutte le cose si riducono all'idea, alla materia ed al sensibile, come lor parto. La idea è ingenita, immobile, permanente, e della natura di ciò, che è sempre lo stesso, intelligibile, esemplare delle cose generabili, che vertono in una perpetua mutazione. La materia è come un ricettacolo e matrice, che nel ricevere lo impronto delle forme dà nascimento alla terza sostanza, che è quella del sensibile*. Dippiù *essere la materia sempiterna e mobile, priva di forma e di figura, ma capace di ricevere qualunque forma: quella, che è intorno ai corpi, essere divisibile e di altra natura*.

Della idea secondo Timeo.

La idea, quale vien descritta in questo luogo da Timeo, non è aliena dal concetto, secondo cui sogliono i metafisici considerare le forme astratte. Queste forme astratte hanno due rispetti: l'uno all'intelletto, secondo il quale rispetto la forma astratta è propriamente la idea, per mezzo di cui l'intelletto conosce la natura delle cose. L'altro rispetto è quello della forma, in quanto è ricevuta nella materia, ed in questo senso dicesi la idea esemplare delle cose. Così l'architetto nel disegnare un edifizio ne forma la idea nella sua mente, e questa si dice esemplare della disposizione, che dee ricevere la materia dello edifizio. In tal guisa s'intende, come l'idea sia detta da Timeo ingenita, immobile, permanente, siccome ingenita può dirsi, immobile, permanente la idea del circolo e di qualunque forma astratta, la quale è sempre simile a se medesima. Quindi aggiugne, che la idea è della natura di ciò, che è sempre lo stesso, e per conseguenza dello intelligibile. Si vedrà in appresso, che la idea, in quanto esemplare del Mondo e delle parti di esso, viene riposta da Timeo nell'intelletto di Dio, che il fabbricò; Giacchè la idea, che rappresenta le forme, suppone una mente, che le conosca, e che la idea, che è esemplare di una qualunque forma, dee appartenere alla mente, che è cagione, che quella forma sia ricevuta nella materia, siccome la idea, che è esemplare d'un edifizio, s'intende essere quella, che ebbe in mente l'architetto, che il disegnò. Nel descrivere la materia, dice Timeo, che ella era mobile, ma senza forma, e figura. Dal che si può inferire, che egli facesse consistere la forma nella disposizione, o configurazione, che risulta dalle parti mobili della materia adunate e connesse con un certo ordine.

Spiegazione piana di un passo difficile di Timeo sulla materia.

Potrebbe far difficoltà il detto, che siegue, cioè che la materia, che è circa i corpi, è divisibile e di altra natura. Nè par facile a prima vista il capire ciò, che intendere si voglia Timeo con quelle parole. Pure a me sembra, che la spiegazione data di sopra del sistema Pitagorico intorno alla materia sia piucchè sufficiente a togliere tutta l'oscurità di questo passo. La materia, secondo i Pitagorici, consiste in elementi semplici senza veruna estensione. Dunque la materia

conside-

considerata in se stessa non è divisibile. Ma quando cotesti elementi sono adunati e connessi fra loro con una certa disposizione atta a formare un qualunque corpo, allora s'intende, come cotesto complesso d'elementi semplici, che è la materia di quel corpo, sia divisibile, potendosi ogni complesso dividere nelle parti elementari, onde egli vien costituito.

Tre modi di conoscere, analoghi a tre sommi generi delle cose.

4. Tre adunque essendo le cose, la idea, la materia ed il sensibile, Timeo assegna tre differenti modi di cognizione a quelle corrispondenti, e dice, che la idea si conosce dall' intelletto e per via di scienza; la materia per discorso indiretto e per via di remozione, come dicono, (che è quanto credo, voglia significar Timeo con queste parole λογισμῶ νόθῳ, essendochè la voce νόθος, secondo Suida ed Eustazio è fatta dalla particola νο, che ha forza privativa, e dal nome θεῖος, il quale si deduce ἀπὸ θεάσται (*intueri*, *cernere*) imperocchè, soggiunge Timeo, la materia non si conosce direttamente, e per idea positiva κατὰ συνθυαρίαν; ma per analogía, o proporzione. Il qual passo oscuro nella traduzione del Serano e di Dardi Bembo si può in questa maniera intendere facilmente. Imperocchè delle forme, che ci sono rappresentate per le idee astratte, abbiamo un concetto positivo e di quelle per la lor immutabilità possiamo ragionar scientificamente. All'incontro, degli elementi semplici, che, secondo i Pitagorici, costituiscono la materia, non abbiamo idea positiva e soltanto li conosciamo per via d'argomentazione, e di analogía, per la quale si conclude, che, siccome ogni composto si risolve in parti, che sono differenti dal composto; così lo esteso ha da risolversi finalmente in principj non estesi, i quali pertanto conosciamo non per idea positiva, ma rimovendo dal concetto loro la positiva idea dello esteso, e giudicando, che tali debbono esistere. Il sensibile finalmente si conosce per via di senso e di opinione, che vuol dire, che dello stato delle cose sensibili non abbiamo conoscenza evidente, ma soltanto opinione per cagione delle continue loro mutazioni. Così il Geometra può con discorso evidente dimostrare dalla generazione del circolo la uguaglianza de' suoi raggi; mentre ha per oggetto la idea astratta del circolo, ma

 non

non può, ſe non per via di opinione affermare la uguaglianza rigoroſa de' raggi in un circolo deſcritto col compaſſo ſu di una materia data.

5. Queſte coſe premeſſe, entra Timeo a ſpiegare la formazione del Mondo, e dice, che, *prima che il mondo foſſe creato per opera di ragione, vi era la idea, la materia, e Dio artefice del migliore*.

La creazione del Mondo vien qui riferita tra gli effetti dipendenti da una cagione, che opera per via di ragione; e viene in tal guiſa contradiſtinta dagli effetti, che dipendono dalla neceſſità, ſecondo la diſtinzione fatta di ſopra dallo ſteſſo Timeo.

6. Quindi ſiegue dire, che, *l' ordinato eſſendo migliore del diſordinato, e Dio, ſiccome buono veggendo, che la materia era vagante e ſenza ordine, pensò, che era d' uopo, che egli la ordinaſſe, e tra le infinite mutazioni, di cui è ſuſcettibile, in una certa e ſtabile ed ottima forma la componeſſe. Indi nacque il mondo belliſſimo e perfettiſſimo formato di tutta la materia eſiſtente, da Dio raccolta ed ordinata in leggiadriſſime forme*.

Diſtinzione tra Dio ed il mondo.

Qui manifeſta appare la diſtinzione tra Dio ed il Mondo e la materia, di cui è compoſto. Certamente non può negarſi, che Timeo non diſtingua con ſomma accuratezza in queſto luogo la materia vagante e diſordinata, da quello, che la raccolſe, le diede determinata forma ed ordine e ne compoſe il Mondo: Dal che ſegue, che la mente architettrice dell' Univerſo è di una natura eſſenzialmente diverſa da quella di tutte le ſoſtanze, che il compongono e comprendono tutta l' ampiezza della materia. Fu dunque il Mondo creato da una mente diſtinta dal Mondo.

Il Mondo creato da Dio per elezione.

Si ſcorge inoltre, che a creare il Mondo non fu la mente aſtretta da veruna neceſſità naturale, ſiccome le forme plaſtiche producono per neceſſità i loro effetti nella materia, in cui elleno ſono; ma, eſſendo la mente ottima e veggendo quanto più vi ha di bontà e di bellezza nell' ordine, che nella confuſione, ſi moſſe per ottimo conſiglio e direzione a volere imprimere nella materia quel più bell' ordine, di cui eſſa era

capac e

capace, acciocchè ne risultasse un Mondo sensibile, perfetta e bellissima immagine del Mondo intelligibile, contenuto nella intelligenza della mente suprema, e che è la eterna idea ed esemplare, secondo cui volle fabbricar il sensibile. Ecco adunque Iddio Autore del Mondo rappresentato da Timeo, come cagione intelligente ed ottima, operante affine di produrre ottime cose.

7. Per formare il Mondo perfetto raccolse Iddio tutta la materia, e le diede la forma rotonda, indi avviene che il Mondo secondo Timeo comprenda tutto ciò, che può esistere non rimanendo altra materia, onde possano formarsi nuove cose, ed essendo tutte le di lui parti legate con armonía, e con ottima proporzione contemperate, e comprese da una circonferenza sferica sono atte per la proprietà di una tale figura a reggersi e sostenersi vicendevolmente, sicchè niente può giammai, fuorchè Dio stesso sconvolgere l' ordine da lui stabilito nell' Universo. E' pertanto il mondo di sua natura stabile, e permanente. Ecco le parole stesse di Timeo fatte latine dal Serano. *Quatenus igitur Mundus globosa est figura, sibique a Deo undequaque similis, omnes certe alias figuras, quæ quidem unius sint generis, capere potest. Jam ex illo circulari motu perpetuum quemdam tenorem conservat. Sola enim globosa illa, sive circularis figura potest & dum quiescit, & dum movetur in eodem loco apta quadam commensuratione componi: ut nunquam vel deficiat, vel in alium quempiam commigret locum: quoniam videlicet omnia paribus ab ipso medio distent intervallis. Cum porro levissimus sit, & prorsus æquabilis, ut nihil ad summam perfectamque æquabilitatem desiderari in eo possit, minime indiget mortalibus instrumentis, quæ ad facilem expeditumque usum cæteris animantibus aptata sunt, & accommodata*. Poco inanti avea detto, *mundum numquam corrumpendum ab alia causa, præterquam a Deo, qui ipsum composuit, si quando voluerit ipsum dissolvere: at non est boni genitoris ad sui fœtus & pulcherrimi quidem illius perniciem impelli*.

Da questo luogo parmi, che maravigliosamente si rischiari qual fosse di Pitagora il pensiero, quando secondo la testimonianza di Plutarco affermò essere il mondo cinto, e come avviti-

De plac. lib. 1. cap. 45.

Cosa sia la necessità che cinge il mondo, secondo i Pitagorici.

avviticchiato dalla necessità. Conciossiacchè la necessità, come poc' anzi abbiamo veduto, è propria di quelle cagioni, che operano non già per via di consiglio, ed elezione, ma in virtù delle potenze, o facoltà, di cui vestiti sono i corpi. Ora in questo luogo la perpetuità, o inalterabile permanenza e durazione del mondo si deduce appunto dal perfetto equilibrio, che regna tra le parti di esso, e dall' equabile loro movimento in virtù della forma circolare, in cui è il mondo circoscritto. E'adunque il mondo perpetuo per necessità di natura, nel senso, in cui è cotesta necessità definita da Timeo, e siccome questa deriva dalla forma, che tutto l'Universo comprende, siccome stimavano quegli antichi Filosofi, conseguentemente poterono affermare, che la necessità cinge il mondo. Ma questa necessità, che nasce dall' ordine, con cui fu il mondo compaginato dalla mente a questo effetto per opera di ragione, soggiace sempre all' Impero, ed arbitrio della mente, la quale può sempre, quando le piaccia, distruggere l' ordine da essa stabilito, sebbene per essere questa ottima si argomenta che nol farà giammai, non essendo conveniente ad un ottimo Genitore il volere la rovina d' un suo parto, e d'un parto bellissimo. Quanto adunque vanno ingannati coloro, che da questo passo di Plutarco, e da altri consimili di altri Autori prendono motivo di concludere, che li più celebri Sapienti dell'antichità amassero meglio la generazione e il governo del mondo affidare ad una cieca invincibile necessità, che al savio consiglio di una mente suprema facitrice e reggitrice del tutto.

Perchè gli Antichi credessero il mondo animato.

8. Da questa idea di perfezione, che somma credettero quegli Antichi doversi convenire al mondo, siccome ad effetto di un'ottima cagione, dedussero, che il mondo dovea essere dotato di anima, e di ragione. *E' perfetto il mondo*, sono le proprie parole di Timeo, *animato e ragionevole*, anzi dall' attributo di perfetto conclude gli altri due attributi di animato, e di ragionevole: mentre soggiunge queste altre parole. *Essendochè lo animato e ragionevole è migliore dello innanimato, e privo di ragione*. Indi dell'anima del mondo favellando, dice espressamente, che ella *fu da Dio formata, il*

quale

quale avendola infissa in mezzo al mondo, indi la sviluppò, e il mondo tutto ne ricoprì. E' dunque nel sentimento di Timeo, che fu senza dubbio quello della scuola Pitagorica fattura di Dio, e non Dio stesso, onde veggiamo, che anco Plutarco asserisce, che secondo li Pitagorici l'anima non è Dio, ma opera del Dio immortale. Dal che si conferma vieppiù, che se talora è Dio chiamato anima del mondo, una tale denominazione gli viene data non propriamente, e come attributo della sua sostanza, ma in quanto egli dell'anima valendosi, come di organo e di instrumento regge il mondo, e per mezzo di essa lo anima. E perchè Iddio somma ragione tiene nel mondo, e nell'anima del mondo il principato, dissero altresì, che il mondo è dotato di ragione, parendo ad essi, che siccome per la unione della mente al corpo umano risulta un animale fornito di ragione, così anche il mondo essendo retto dalla Divina mente, dovesse chiamarsi perciò non solo animato, ma anche fornito di ragione, e Dio. Ma da questo non segue in alcun modo, che fosse Iddio nel sentimento loro forma informante, come si dice del mondo, ma solo assistente, della qual cosa non può rimaner luogo di dubitare a chiunque vorrà considerare, che in quel sistema Iddio è detto impassibile, indivisibile, precedente nella sua propria sostanza, se non per tempo, almeno per natura la formazione del mondo, che si muove a crearlo per consiglio, ed elezione, che a ciò si determina mosso dalla bellezza dell'ordine, che egli scorge nelle idee della sua intelligenza, e di cui si compiace di volere imprimere l'effigie nella materia, che la necessità non comincia ad aver luogo, se non dipendentemente dalle forme impresse da lui nella materia, onde risultano certe potenze ne'corpi ec. senza che nell'uomo stesso, il quale pure non si fabbrica il suo corpo, come Iddio fabbricò il mondo, erano que' Filosofi portati a riguardare la mente, come forma assistente, anzi che informante, come si scorge dalle frequenti similitudini usate da loro del nocchiero, che dirige la nave, del Capitano, che conduce l'Esercito ec.

De plac. lib 4. cap. 7.

Curiosa sarebbe al mio avviso la ricerca di chi s'imprendesse ad investigare, qualmente quegli antichi Filosofi, che fecero

eterna

eterna la materia, ſtimaſſero, che aveſſe potuto Iddio ſoggettarla al ſuo Impero. Platone dice bensì, che la materia nella creazione del mondo fu ubbidiente, e arrendevole a' cenni del Supremo Facitore, ma non iſpiega in qual modo ciò ſi faceſſe, nè credo l'avrebbe tacciuto, ſe alla ſottigliezza del ſuo ingegno riuſcito foſſe di rinvenirne alcun plauſibile. Io nulla trovo di più chiaro ſu queſto propoſito di quanto vien riportato da Tertulliano nel ſuo libro contro Ermogene. Queſto infelice Eretico, poſto in dimenticanza il Vangelo, e chiuſi gli occhi alla pura luce del vero, tutto aſſorto ſi era, e perduto follemente negli ſtudj dell' Accademia, e del Portico. Laonde eſſendo egli contemporaneo di Tertulliano e ſtudioſiſſimo di quelle dottrine, che in gran parte derivarono dalla ſcuola Italica, potè dalli molti monumenti, che ne rimanevano ancora in que'tempi, ricavare molte notizie, che a noi mancano, epperò da' ſuoi detti poſſiamo in qualche modo argomentare qual foſſe la maniera di penſare de' più antichi Filoſofi. Egli dunque nello ſpiegare la maniera, in cui Dio opera ſulla materia, recedea dalla ſentenza degli Stoici, i quali volevano, che Dio foſſe tutto per la materia diffuſo, ſiccome il mele nelle cellette, che il contengono, e dicea, che Dio coll' appreſſarſi alla materia potè aver forza di muoverla, ſiccome ha la bellezza forza di muovere chi la contempla, e la calamita forza di attrarre il ferro, che le ſi avvicina. Sente facilmente ognuno quanto incongrui ſieno sì fatti eſempli per dimoſtrare in qual modo abbia potuto Iddio movere e formare a ſuo grado, e ſoggetta renderſi una materia da lui indipendente quanto all' eſiſtenza. La bellezza muove l'affetto di chi la rimira, ma l' affetto non ha che fare colla mozione della materia. La calamita rigoroſamente parlando non muove il ferro, ma nell' accoſtarſi a lui, fa che venga penetrato, e rapito dalla cagione, che ha forza di muoverlo. Onde rimane ſempre la difficoltà grande invero, ed inſuperabile, come Dio poteſſe muovere la materia, ſe la materia non riceveſſe da lui continuamente la ſua eſiſtenza. Pure dalle riferite ſimilitudini ben chiaramente ſi comprende, che Ermogene e forſe gli antichi Filoſofi, da cui egli per avventura

In che modo quelli, che credettero la materia eterna, l'aſſoggettaſſero a Dio.

le

le tolse, eran ben lontani dal pensare, che Dio muovesse la materia a guisa di forma in essa inerente, e che anzi dovettero esser persuasi, che Dio è un agente distinto affatto dalla materia, su cui opera, siccome la bellezza dell' oggetto è distinta dall' affetto di chi ne rimane invaghito, e la calamita distinta dal ferro, che attrae.

Immaterialità di Dio riconosciuta dagli Antichi negli argomenti, onde vogliono provare l'impossibilità della creazione.

Un altro contrassegno della distinzione fatta da Ermogene, e da quelli, che egli seguiva tra Dio, e la materia, per cui si vede manifestamente, che essi consideravano Iddio, come un ente semplice, e indivisibile, e per conseguenza del tutto immateriale, si può cavare dall' argomento, che essi apportavano per provare la impossibilità della creazione della materia. Se la materia fosse stata creata da Dio, dicea Ermogene l' avrebbe creata dal niente, o da se stesso: non dal niente, perchè ripugna, che dal nulla si faccia alcuna cosa, non da se stesso, perchè se Dio l' avesse cavata da se medesimo, già sarebbe stata una parte di Dio; ora, soggiugneva egli, ripugna, che Dio siccome indivisibile, immutabile, e sempre lo stesso dia giammai luogo a potersi estrarre da lui alcune parti: *Negat illum*, sono le parole di Tertulliano *ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quæcumque ex semetipso fecisset Dominus: porro in partes non devenire ut indivisibilem, & indemutabilem, & eumdem semper, qua Dominus.*

Abbiamo dunque sempre maggiori riscontri di questa verità, che la scuola Italica sebbene in certa guisa unisse il mondo a Dio, e perciò il denominasse un Dio genito, perchè stimava doversi ciò appartenere alla somma perfezione di lui, non tralasciò di distinguerlo da Dio per natura, come è distinto l' instrumento dall' artefice, che lo adopera, e il corpo dalla mente, che lo regge. E quantunque invero naturale sia e di altro genere la unione del corpo colla mente da quella, che v' ha tra la nave, ed il nocchiero, pure erano fissi in questo pensiero, che tanto è diversa la natura della mente, che regge il corpo, dal corpo medesimo, quanto il nocchiero dalla nave.

10. Per far vieppiù comprendere la grandissima perfezione del mondo Timeo prende argomento da questo, ch' egli

è parto di una cagione, la quale nel fabbricarlo non riguardò ad alcun esemplare formato con artifizio di mani, ma nella idea, ch'è nella sua intelligibile essenza, ad esempio della quale tutte le cose fatte con accuratezza dovettero riuscire bellissime, e tali, che giammai non desiderassero una mano emendatrice (*i*) κάλλιστον τε καὶ ἀπαρεχείρητον γίγνεται. Laonde è il mondo perfetto tra tutte le cose sensibili, perchè il suo esemplare, che tutte le nature animate comprende, niente lascia fuor di se, che in esso non si racchiuda. E pertanto siccome lo esemplare è l'ultimo perfettissimo termine delle cose intelligibili, che tutte le abbraccia, e contiene, così è il mondo rispetto alle cose sensibili.

Mondo perfettissimo secondo Timeo.

Da questo passo di Timeo può ben vedere ognuno, quanto antica sia l'idea del mondo perfettissimo, il quale è un solo tra gli infiniti possibili, cioè quello, che comprende tutte le forme, e queste col più bell' ordine legate, e disposte. Antichissimo fu pure il pensiero, che ad una mente sapientissima, ed ottima convenisse scieglière quel mondo, ch'ella vedesse conforme alla idea, che il più perfetto le rappresentava. Poco differentemente ragiona Leibnizio tesi 55. 56. 57.

Origine del male, ripetuta dalla limitazione della materia.

Dava pure anche fastidio a quegli Antichi il male, che si scorge nell'universo, e sembra guastarne in molte parti l'armonioso bellissimo ordine, e deturparne la bontà, e la vaghezza. Rispondeano, che questo male veniva necessariamente originato dalla natura della materia, epperò la chiamavano mala; e così questo male riduceano alla necessità, anzi che a difetto di potenza, di sapienza, e di bontà nel Creatore. Pure a chi volesse internarsi profondamente ne' loro sentimenti, forse apparirebbe, che per questa mala natura della materia insuperabile in tutto, non altro intendevano, che le limitazioni della sua natura, e li diffetti, che da coteste essenziali limitazioni nascono necessariamente; ma di questo punto mi rimetto a trattare più diffusamente, ove ragionerò delle dottrine Platoniche, e Stoiche.

Final-

(*i*) In questo si scorge ancora un contrassegno della convenienza, che passa tra la filosofia Leibniziana, e la Pitagorica. E' famoso il rimprovero solito farsi da Leibnizio al sistema Neutoniano, in cui il mondo desidera continuamente *manum emendatricem*.

Finalmente non è da paſſar ſotto ſilenzio l'ultimo paſſo di queſto trattato di Timeo degniſſimo di attenzione, nel quale ſembra voler metaforicamente interpretare, come vedo crederſi per molti la opinione Pitagorica della traſmigrazione; il che ha dato loro occaſione di accuſarlo, come diſertore, anzi che riconoſcerlo, quale verace eſpoſitore della ſcuola, in cui fu nodrito. Ma mi pare, che in queſto paſſo nulla dica Timeo di repugnante alla vera idea Pitagorica intorno alla traſmigrazione, quale fu da noi ſopra eſpoſta, ma ſolo contro la maniera d'intenderla del volgo. E da queſto anzi poſſiamo prendere argomento di maggiore fiducia in lui, mentre veggiamo, che in queſto trattato non ſi preſe penſiero di adattarſi a'ſentimenti popolareſchi, onde rimane, che ſinceramente abbia voluto eſporre i ſuoi penſieri filoſofici. Dice Timeo, che, riſpetto all' ignaro volgo torna bene per frenarlo, che gli ſi laſcino credere le ſalutari favole ſparſe intorno alli premj ed alli ſupplizj d'una futura vita, e quelle in particolare, che, ſecondo la vecchia memoria ſcritte furono dal poeta Jonico. E quindi conſente, che ſi laſci credere al volgo, che le anime de' malviventi ſciolte da corpi facciano ſubito paſſaggio in altri corpi, per eſſere in eſſi ſottopoſte agli aſpri duriſſimi patimenti, che al caſtigo del mal talento loro ſi convengono, che paſſino in corpi di femmine le anime degli uomini puſillanimi per vergogna della lor dapoccaggine, de'micidiali, ne'corpi delle fiere per pena e ſupplizio, ne' corpi de' porci e de' cinghiali quelle de' luſſurioſi, quelle de' vani e temerarj nelle ſpecie degli animali volatili, de' diſſoluti finalmente, degli ozioſi, degl' ignoranti, degl' inſenſati nelle ſpecie degli acquatici. Ma queſta è appunto la traſmigrazione inteſa ſecondo le idee del più ſciocco volgo, nel qual ſenſo non crederò giammai, che la intendeſſe la ſcuola Pitagorica e ſi daſſe a credere, che ſubito partita l' anima dal corpo trovaſſe pronto il corpo di un qualche animale già tutto formato per darle oſpizio e ricovero. Troppo lontana è una sì groſſolana idea da tutte le nozioni filoſofiche ſul corſo naturale della generazione degli animali, nelle quali tanto già s' inoltrò Pitagora, che pare aver pre-

Sentimento di Timeo ſulla traſmigrazione nõ differente da quello di Pitagora,

venu-

venuto, o antiveduto le maravigliose scoperte del Malpighi e del Redi. Ma, perchè Timeo tratti di favola una tal sorta di trasmigrazione non vuolsi concludere, che egli abbia avuto in animo di contrapporsi alla trasmigrazione spiegata in senso più filosofico, come che non men falso, cioè, che le anime sciolte da' corpi, ritenendo il corpicello etereo loro naturale organo, vaganti errino per l'aria e gli altri elementi, volgendo, come dice Plutarco il circolo della necessità, che vuol dire seguendo il naturale corso delle generazioni, finchè da questo trasportate sieno condotte a segno, che loro si lavori attorno un nuovo corpo, e diventino per così dire un germe destinato a passare dallo stato tenebroso ad una nuova luce. Questa fu in parte l' idea d' Ippocrate, ed ha, come ho detto qualche cosa di filosofico; laonde si può credere, che in senso non molto diverso fosse intesa da' Pitagorici la trasmigrazione: del che abbiamo anche dato riscontri positivi. Ma questo stesso circolo di necessità, in cui si avvolge la serie delle generazioni, fu, come abbiamo altresì veduto, segnato e descritto dalla mente Suprema, conforme all' ordine da esso lei stabilito, ed essendo questa mente riputata da' Pitagorici sapientissima ed ottima, non può a meno, che essi credessero, che fosse stato da essa in quell' ordine il morale combinato col fisico, e che però dovessero per una certa serie di generazioni gli animi pervenire al premio delle loro virtù, o al castigo delle lor colpe. Pure questo sistema essendo di troppo sottile e superiore alla volgare intelligenza della rozza plebe e materiale, stimò più conveniente Timeo, che si mantenesse in riputazione la volgare, come che assurdissima credenza della trasmigrazione; la quale venendo più facilmente immaginata dal popolo, più viva altresì appresentava alla di lui fantasía la terribile immagine de' futuri supplizj. Così anche abbiamo veduto, che, sebbene Cicerone nelle Toscolane dispregi grandemente le favolose poetiche descrizioni degli atroci supplizj, che colaggiù nello inferno aspettano le anime degli scelerati, scuopre nondimeno, e riconosce sotto il fantastico lavoro della poesía il fondo vero e stabile somministrato dalla natura, cioè il naturale sentimento indito a tutti della

futura

futura permanenza degli animi ; anzi dal confronto, che fa del dispregio , in cui era caduto il fiume Stige , e il Can Cerbero ed altri sì fatti ridicoli sogni colla credenza tuttavía ferma e permanente della immortalità dell' animo, prende occasione di mostrare, quanto divario passi tra le opinioni finte dagli uomini, ed i giudizj della natura: quelle presto vengono scancellate dal tempo apportatore della oblivione , o di altre opinioni, mentre questi quanto più si vanno maturando, tanto più veri si riconoscono. *Opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat*. Nè qui posso tacer la maraviglia, che mi ha fatto spesse volte il veder la franchezza , colla quale certi uni sentenziano, che di tante belle cose, che Cicerone ha scritto in favor della Provvidenza Divina e della immortalità degli animi umani , a niuna egli prestava fede. Il più forte argomento, per cui si muovono a così credere, si è, che nel terzo libro della natura degli Dei Cotta, sotto il cui nome ravvisano mascherato Cicerone stesso, combatte quanto ha perorato nel secondo libro Balbo, per la causa della Provvidenza , e va finalmente involgersi nella oscura incertezza della dubitazione accademica. Nel qual pensiero sarebbono essi per avventura degni di scusa, se Cicerone medesimo non avesse nel primo libro della Divinazione prevenuto in certa guisa un sì fatto sospetto . Introduce egli in questo libro Quinto suo fratello, come difenditore della Divinazione , e così lo fa parlare. *Perlegi tuum paullo ante tertium de natura Deorum, in quo disputatio Cottæ quamquam labefactavit sententiam meam , non funditus tamen sustulit* ; a cui Cicerone risponde. *Optime vero. Etenim ipse Cotta sic disputat, ut Stoicorum magis argumenta confutet, quam hominum deleat Religionem.* Egli è vero, che Quinto non pare del tutto soddisfatto di questa risposta. E pertanto replica: *Dicitur quidem istud a Cotta, & vero sæpius, credo, ne communi jure migrare videatur. Sed studio contra Stoicos disserendi Deos mihi videtur funditus tollere. Ejus orationi non sane desidero quid respondeam . Satis enim defensa Religio est in secundo libro a Lucilio , cujus disputatio tibi ipsi, ut in extremo tertio scribis ad veritatem visa est propensior*. Ove si ha da notare, che sotto nome di Religione

gione non si comprende solo in questo luogo la conoscenza e 'l culto della Divinità, ma quelle molte altre cose ancora, che a quello si riferivano, e la Divinazione spezialmente, che Quinto imprende a sostenere. Nel leggere Cicerone, il che ho fatto con qualche diligenza più d' una volta, mi è paruto ravvisare al certo, che egli alla Provvidenza Divina ed alla immortalità dell' animo dava quella fede, che si presta ad una cosa riputata sommamente verisimile, e solo solo non rigorosamente dimostrata. E quando Cicerone in se stesso pensato avesse differentemente, il che non si può sapere, giacchè niuno rimane ora, siccome io credo, de' suoi confidenti, era certamente comune una tale persuasione alli Filosofi più sapienti della sua età, giacchè se fosse stata soltanto opinione popolare, non avrebbe cercato di far pompa del suo sapere col disputarne sì a lungo in que' libri, che egli compose affine di far conoscere il suo valore nelle più belle quistioni della filosofia, ed acquistare la gloria da lui tanto desiderata di far gareggiare in questo le Latine colle Greche lettere.

§. X I.

Delle nozioni della Provvidenza, del fato e della fortuna.

POtranno le Dottrine di Timeo fin qui recate porgere qualche lume per meglio dichiarare le poche cose, che ci restano a dire delle sentenze attribuite a Pitagora intorno alla Provvidenza, al fato, alla necessità ed alla fortuna. Che sia stata da Pitagora conosciuta la Provvidenza oltre le cose predette lo attestano di comune accordo Plutarco, Galeno, ed altri Antichi. Nè in questo ebbe gran merito Pitagora, movendolo a così pensare l' unanime consentimento del genere umano, e de' Savj delle nazioni tutte, che egli praticò, nel venerare la Provvidenza del Supremo Nume, che tiene il governo di tutte le cose. Per rendere più sensibile al popolo questo attributo della Divinità gli venne proposto ad adorare sotto il nome di Minerva, *Minerva*, dice Fornuto speculat.

Provvidenza adombrata sotto il nome di Minerva.

de

de natur. Deor. *est Jovis intellectus, eadem ipsa atque providentia, quæ in ipso est. Unde Providentiæ posita sunt Minervæ Templa*. I Poeti ed i Teologi ebbero in costume di adombrare i pregj di questa Provvidenza e le loro naturali dottrine sotto l' artifizioso velame delle note finzioni, la prima idea delle quali trassero per avventura da qualche monumento di storia, o di tradizione. Dissero Minerva esser nata dal celabro di Giove per denotare, che la Provvidenza procede come parto dallo intendimento del Sommo Iddio. Nè madre alcuna le diedero, perchè, come segue a dire Fornuto; *Matre caret Minerva, quod peregrina sit virtutis generatio, nec horum similis, quæ ex congressu nascuntur. Proinde μῆτι, id est consilio absorpto eam peperit Jupiter; siquidem ipse prudens, ac consilio pollens, nulla alia ex re, quam ex prompto consilio sapientiæ sumsit primordia*. Fanno i Poeti a Minerva con Giove comune lo Scudo detto Egide; *Deinde id maxime rationi concinit, quod in Ægidis communionem cum Jove venerit, quum illa sola sit, qua excellat Jupiter, atque omnibus antestet*; Ma volendo gli Antichi, che alla mente Suprema e del tutto reggitrice, comecchè da essi riputata incorporea nella sua propria virtù e sostanza fosse con tutto ciò congiunto un corpo sottilissimo, detto fuoco, ed etere purissimo, quasi naturale veicolo ed instrumento della sua operazione, a Minerva diedero anche il nome di Etere, e finsero, che da Vulcano, che significa il fuoco, generasse il Sole detto Apolline. E però talora trovasi descritta rispetto alla sua essenza ed origine, come parto della intelligenza di Giove, talora rispetto alla sua operazione vien figurata sotto il corpo dell'Etere, o aria suprema per denotare l' instrumento, con cui opera e governa il mondo. Ma il secondo rispetto non esclude giammai il primo, mentre veggiamo, che gli Antichi nell' attribuire all' Etere la direzione e 'l governo di tutte le cose, il fanno nello stesso senso, in cui siamo usi noi ancora tutto giorno di attribuire alla testa dell'uomo, del Capitano, per esempio, e del Ministro la condotta dell' esercito e 'l reggimento della Città, non riguardando al corpo della testa, o del cervello, ma alla virtù intelligente, che in esso risiede. Così pure Fornuto:

nuto: *Prognata autem e capite Jovis dicitur, fortaſſis exiſtimantibus veteribus hinc eſſe præcipuam animæ partem, quemadmodum & alii his ætate minores cenſebant, aut forte quia homini ſuprema corporis pars ſit caput, mundi autem Æther, ubi præſtantiſſima ejus pars ſit atque ſapientiæ cauſa.* Non dice, che l' Etere ſia queſta parte eccellentiſſima, principio della Sapienza, ma che queſta è nell'Etere, come in parte principale del mondo.

Non nacquero queſte idee nella Grecia. Se ne trovano i ſemi nella Teología degli Egizj. Abbiamo da Diodoro di Sicilia Bibliot. iſt. lib. I. XII. che eglino Giove appellarono lo Spirito Celeſte, perchè da eſſo, come da Autore deriva la virtù, che anima: onde del medeſimo Dio Omero favellando diſſe *parens hominum*, *Deumque*: dice, che all' aria in quanto occupa il ſupremo luogo del mondo diedero il nome di Minerva, e queſta fecero figlia di Giove, ed avendo altresì parlato di Vulcano, che al fuoco, di Cerere, che alla terra, di Teti, che all' acqua preſiede, ſoggiunge, che era coſtante preſſo gli Egizj la perſuaſione, che queſti cinque Dei, viſitavano la terra, ed agli uomini ora ſotto la forma de' Sagri animali, ora ſotto la ſpezie di uomini apparivano, e che queſto non era punto ſtimato una favola, che però il Poeta andato in Egitto, ed avendo da' Sacerdoti ſaputo, che ciò realmente accadeva, ne conſegnò alla poſterità la memoria nel ſuo Poema con queſti Verſi.

„ Hoſpitibuſque Dei ſimiles aliunde profectis,
„ Introeunt urbes variæ ſub imagine formæ;
„ Ut videant quæ prava viris, quæ juſta gerantur.

Dal che ſi può agevolmente comprendere, che nel denominare gli Egizj Giove lo Spirito Celeſte, Vulcano il fuoco, Minerva l' aria, Cerere la terra, Teti l' acqua eran ben lontani dallo ſtimare, che la Divinità conſiſteſſe in que' corpi elementarj, ma ſolo intendeano di deſignare col nome di ciaſcun elemento il Nume Divino, che ad eſſo preſiede, il quale ſolo potea veſtire forma di uomo, o di animale, e così apparire agli uomini. *Uſque adeo ne*, diceano i Gentili preſſo

S. Ago-

S. Agostino lib. 4. della città di Dio cap. 24., *Majores nostros insipientes fuisse credendum est, ut hæc nescirent munera Divina esse, non Deos?* E nel cap. 11. intitolato *de multis Diis, quos Doctores Paganorum unum eundemque Jovem esse defendunt*, dopo aver detto *ipse in Æthere sit Jupiter, ipsa in aere Juno &c.* Soggiunge: *Hi omnes Dii, Deæque sit unus Jupiter: sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes ejus, sive virtutes ejus, sicuti eis videtur, quibus eum placet esse mundi animam: quæ sententia velut majorum multorumque Doctorum est.*

Nozione della fortuna posteriore ad Omero.

Quanto peraltro universale sia stato in tutta l'antichità il sentimento della Provvidenza, si può comprendere da questo abbastanza, che in Omero non si trova espresso neppure il vano nome della fortuna, a cui la ignoranza de' Filosofi attribuì ne' tempi posteriori la formazione e'l governo del mondo, ed alla quale la cecità del volgo eresse Templi, come a Dea, dal cui volubile arbitrio dipendono le cose umane. Ved. Tasso nel Romeo.

Opportuna e conveniente ho stimato la presente occasione di recare questo, comecchè leggerissimo saggio della più antica Mitología, in cui mi è paruto, che ognuno facilmente potrebbe per una parte ravvisare i vestigi non ancor del tutto smarriti di una molto più vetusta tradizione, li cui monumenti sinceri si conservarono ne' libri più autentici, che fossero giammai, ed in questi medesimi vestigi scorgere per altra parte l'abbozzo, e come i primi lineamenti della filosofia nascente, il cui disegno formato, e ad una certa unità ridotto nella scuola Pitagorica fu indi variamente colorito, e sotto diverse forme apparve nelle varie Sette de' Filosofi, che vennero appresso.

Idea del fato nõ ripugnante alla Provvidēza nella scuola Pitagorica.

Non vi sarebbe alcuna difficoltà nel dimostrare Pitagora difensore della Provvidenza, se nelle opinioni, che gli vengono attribuite, non occorresse talvolta la commemorazione del fato, dalla quale sogliono alcuni prendere argomento di volgere in sinistra parte quanto di bene si trova, che dicesse Pitagora della Provvidenza. Ma essi sono, che la parola di fato prendendo secondo la comune significazione, che ha presentemente, attribuiscono a quegli antichi sensi più assurdi

è più irragionevoli, che non gli ebbero. Il fato in senso di quegli antichi Filosofi non era punto ripugnante alla Provvidenza, nè alla libertà richiesta alla Provvidenza, anzi supponea la Provvidenza, e non era se non la inviolabile esecuzione dell'eterno decreto di essa. Quindi è, che gli Epicurei, e quanti altri furono gli empj oppugnatori della Provvidenza, infensi nemici si mostrarono altresì del fato. Non vi ha dubbio, che il fato Platonico, e il fato Stoico non siano diramazioni del Pitagorico. Contentiamoci adunque di apportare le nozioni de' due primi, per potere dalla qualità delle frutta, giudicare della natura del terreno. Dalla nozione del fato rimossero concordemente i Platonici e gli Stoici l'idea di una violenta insuperabile necessità, e il definirono un complesso ordinato di cagioni, tra le quali quella anche si contiene, che è in noi, laonde delle cose altre sono fatali, altre no. Tanto afferma Plutarco de plac. lib. 1. cap. 27. Vi ha pertanto secondo Plutarco questa differenza tra la necessità, ed il fato, che la necessità si dice di una sola cagione, che opera immobilmente e violentemente, cioè, come interpreto dalla dottrina di Timeo, che è immobilmente determinata a produrre il suo effetto. Laddove il fato significa una serie ordinata di cagioni, la quale comprende non solo quelle, che necessariamente operano, ma ancora le libere.

Differenza tra la necessità ed il fato.

Quanto a Platone convengono, pressochè unanimamente i più dotti Critici, che egli per nome di fato altro non abbia voluto significare, che l'ordine stesso della Divina Provvidenza, ordine in niun modo ripugnante nè alla Divina, nè alla umana libertà: Bellissime cose da dire su questo soggetto potrebbe somministrare Calcidio, non che Platone, le quali per noi si riferirebbono volentieri, se troppo chiara non fosse la cosa, per dar luogo a muoverne quistione.

Della mente degli Stoici non si hanno così autentici riscontri. Pure dal citato luogo di Plutarco si vede, che rispetto alla libertà se ne dee formare lo stesso giudizio, che de' Platonici: lo stesso ripete espressamente Galeno de histor. philosoph. cap. 37. *Stoici Platonem hac in parte sequuntur &c.* E per non esser soverchio nell'addurre le altre testimonianze, che

Gli Stoici s'ingegnavano di conciliare il fato colla libertà.

molte

molte ſi potrebbono apportare , baſta vedere nel trattato di Cicerone ſul fato , come gli Stoici quivi introdotti a diſputarne aguzzano lo acume dell' intelletto , e quanto poſſono gli sforzi tutti intendono del lor ingegno per conciliare la libertà coll' ordine immutabile del fato, e riſpondere alle obbiezioni degli avverſarj , e come vanno perciò ſottilmente filoſofando ſulle quiſtioni divenute di poi cotanto famoſe nelle ſcuole Criſtiane della determinata , o indeterminata verità delle propoſizioni, che riguardano i futuri detti contingenti. Queſto ſolo , dico , baſta per far comprendere , che preſſo gli Stoici non era una ſteſſa coſa il porre il fato e'l togliere l' umano arbitrio , o introdurre una cieca inſuperabile neceſſità.

Nozioni del fato preſſo gli Stoici.

Volendo poi conſiderare il fato riſpetto a Dio, troveremo, che gli Stoici non ſi allontanarono gran fatto dalle idee di Platone, e che per nome di fato inteſero la inviolabile eſecuzione del ſempiterno immutabile decreto della Provvidenza. Così Criſippo definì il fato la ragione del mondo, o la legge delle coſe , che ſono nel mondo , ed amminiſtrate vengono dalla Provvidenza, e finalmente la legge, ſecondo cui le coſe paſſate furono fatte , le preſenti ſi fanno e ſi faranno le future. Dal che appare, che nella Provvidenza ripoſero eſſi la prima ragione e determinante di quella ſerie di cagioni ſubordinate, onde dipende l' ordinata corriſpondente ſerie de' fenomeni . Si ha lo ſteſſo più eſpreſſamente ancora da Seneca lib. 4. de beneficiis 7. ove favellando de' nomi, che poſſono attribuirſi a Dio, per cagione de' differenti riſpetti , ſotto i quali vien da noi riguardato. *Hunc eumdem* dice, *& fatum ſi dixeris, non mentieris . Nam cum fatum nihil aliud ſit, quam ſeries implexa cauſarum, ille eſt prima omnium cauſa, qua cæteræ pendent* . Il che maraviglioſamente concorda colla dottrina di Timeo ſovra eſpoſta , in cui Dio compare come prima cagione di tutte le coſe , e ſi fa da lui dipendente l'ordine tutto delle altre cagioni apportatrici della neceſſità, e perciò conſeguenti e coadjuvanti, le quali operando i loro effetti per mezzo delle potenze, onde ſono i corpi dotati, eſeguiſcono nel perpetuo inalterabile corſo delle mutazioni la

Plutar. lib. 1. de plac. cap. 28.

Convenienza di quelle colla dottrina di Timeo.

legge imposta loro dalla mente, che dispose il tutto per consiglio ed elezione, e che fecele ministre de' suoi decreti. Nel qual senso ancora Seneca lib. 2. delle naturali quistioni *Ordinem rerum fati æterna series rotat, cujus hæc prima lex est stare decreto . . . sapientis viri sententiam negatis posse mutari. Quanto magis Dei? Cum sapiens quid sit optimum in præsentia sciat, illius Divinitati omne præsens sit.* Ove si vede, che la immutabilità del fato è conseguente della immutabilità del decreto di Dio, e che questa immutabilità è tutta fondata sulla infinita Sapienza dello stesso Dio, a cui essendo tutto sempre presente, non può di nuovo appresentarsi cosa alcuna, che il muova a cangiar pensiero e prender nuovo consiglio. Che però nello stesso libro sembra Seneca congiungere l'ordine del fato colla Provvidenza: *Vis illum* (Deum) *fatum vocare? Non errabis: hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum Providentiam dicere? Recte dices. Est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconcussus eat, & actus suos explicet.* Dal che si vede, che il fato Stoico, come che dal Brukero stimato peggiore del Pitagorico, non esclude punto, anzi include nella sua nozione spiegata giustamente, come idea fondamentale quella di una Provvidenza, che opera per via di consiglio e di elezione.

Passo di Alessandro rischiarato.

Quindi pare, che venga tolta ogni dubbietà nella intelligenza di quel passo di Alessandro nelle successioni de' Filosofi riferito alquanto oscuramente, come pare a Brukero, da Diogene Laerzio, nel qual luogo tra' sentimenti di Pitagora vien riportato questo: *Deum nostri providentiam gerere: fatum quoque omnium esse & quidem per partes causam administrationis.* La mente, come prima cagione operando con ragione e consiglio ha disposto tutte le cagioni conseguenti; ecco la Provvidenza: il complesso di queste cagioni, che operano per necessità e sono l'une all'altre subordinate constituiscono il fato.

Tradotto litteralmente da me.

Passo di Fozio spiegato.

Così finalmente si può sanamente interpretare quel luogo dell'anonimo di Fozio, ove attribuisce questo sentimento a Pitagora, che le parti del mondo, che sono sopra la Luna, sono dalla Provvidenza rette con legge costante, che si dice

fato,

fato, e ſegue il decreto Divino: ma che le coſe, che ſono ſotto la Luna, ſono rette da quattro cagioni, da Dio, dal fato, dall' umano conſiglio e dalla fortuna; come per eſempio lo imbarcarſi, o non imbarcarſi eſſer coſa dipendente dall' umano conſiglio: che in tempo ſereno ſopraggiunga una violenta ſubitanea procella, queſto venir dalla fortuna: che la nave rotta e preſſochè ſommerſa ſi rechi fuor di ſperanza a ſalvamento, ciò doverſi aſcrivere alla Provvidenza.

Io non credo, che alcuno voglia darſi a credere dopo le molte coſe, che ſi ſono ſpiegate della dottrina di Pitagora, che per nome di fortuna, ſe pure fu a lui noto queſto nome, poteſſe intendere un avvenimento fortuito in ſenſo di Epicuro, e in niuna maniera compreſo nell' ordine delle cagioni antecedenti regolate e moſſe dalla mente Suprema. Fuori degli orti di Epicuro la fortuna preſſo tutt' i Filoſofi ſi riferiſce alle cagioni proſſime di qualche accidente, la cui produzione ſembra fortuita, perchè rara, o perchè non ſi conoſce per quale ordine ſieno concorſe le cagioni proſſime contro l' uſato corſo a produrlo. Proclo vuole, che degli accidenti fortuiti ed impenſati ſia cagione la operazione a noi inviſibile de' Genj. Il qual penſiero non è punto alieno dalle dottrine Pitagoriche. Ma tanto è lontano, che la fortuna nel ſentimento di Pitagora ſi contrapponga alla Provvidenza, che anzi ſe preſtiamo fede a Giamblico, egli con nobile ardire e con maraviglioſa coſtanza fattoſi incontro all' empietà di Falaride, per gli ſteſſi avvenimenti fortuiti delle inſperate guarigioni e delle ſtupende rivoluzioni, che ſi vedono avvenire in tempi di guerra, ſi preſe a dimoſtrargli, che vi ha una Provvidenza ſuperiore a tutte le coſe umane, che le ſperanze e gli sforzi degli uomini avanza di lunghiſſimo ſpazio.

De vita Pythag. cap. 32.

Siſtema di Religione e di morale ſtabilito da Pitagora.

Si può pertanto con ogni ſicurezza concludere, che ſebbene per debolezza dell' umano ingegno non andò l' Italica celebratiſſima Scuola del tutto eſente di errori, fu nondimeno alieniſſima dall' empietà dell' ateiſmo, del materialiſmo, e del fataliſmo preſo in ſenſo di una cieca neceſſità dominante. Non è dunque da maravigliarſi, che nella Scuola Pitagorica na-

nascesse un sistema di Religione, e di morale sì ben composto e ordinato quanto può comportare la debolezza dell' umana ragione, sì bello e luminoso, che solo basta a confondere l' intolerabile arroganza degli Avversarj della Religione, se pure in essi rimane qualche senso di onestà, e di virtù. Mostrò Pitagora, che la virtù non può gettar profonde radici nel cor dell' uomo, se dalla cognizione di un Dio, che la virtù richiede dall' uomo e solo può far l' uomo beato non viene continuatamente invigorita e fortificata, e non trae questa la sua fermezza e stabilità. Volle pertanto, che lo studio della virtù cominciasse dal culto della Religione, che gli uomini avessero sempre presente allo spirito quel Dio, che veglia sulle loro azioni, che a lui come ottimo, ed Autore d' ogni bene le loro caste e umili preghiere porgessero per ottenere il suo ajuto; che l'interno cluto dimostrassero con divoti Inni, e puri sacrifizj. Insegnò come si dovevano frenare colla temperanza i licenziosi disordinati appetiti e sopportare i travagli con tolleranza. Ed allettò gli uomini all' acquisto di queste virtù, mostrando loro quale maravigliosa bellezza e decoro all' anima rechi la placida compostezza e concordia degli affetti. Volle, che dalla società degli uomini con Dio per la communanza della ragione si prendesse il fondamento della società degli uomini fra loro, che vincolo ne fosse una mutua comune benivoglienza, e l' aurea fede, e la candida sincerità. Prescrisse ottime leggi pel governo delle Città, distinse i gradi e gli ordini delle persone, che debbono comporla, espose gli uffizj comuni, e quegli, che a ciascuna età e condizione richiesti sono particolarmente. Mostrò a figli e minori qual rispetto, ubbidienza, osservanza usar debbono verso i Maggiori, a questi la cura, che debbono prendersi della educazione de' giovani, li quali non mai riusciranno ottimi Cittadini, se dalla più tenera età piegati non sono e continuatamente addestrati ed avvezzati all'esercizio delle virtù civili. Richiese una perfetta ubbidienza alle leggi, ed a' Magistrati, e questa non forzata, ma volonterosa e di buon grado. In somma volle, che per quella società degli uomini con Dio fondata sulla comunanza della retta ragione tutti

si riguardassero come Cittadini di una sola Città sotto il governo dell' ottimo Imperadore Iddio, e tutti in nodo stretto di santa amicizia legati lavorassero con felice cospirazione al bene gli uni degli altri. La santità del giuramento volle, che fosse con tarda circospezione adoperata, ma con sollecita prestezza si eseguisse. Vietò finalmente l' omicidio di se stesso, stimandolo azione rea e biasimevole, e sulla Religione fondò la verità di questa legge, mostrando non esser lecito di abbandonare senza l' espresso comandamento del Sommo Imperadore il posto ed offizio, che a ciascuno assegnò in questa vita e su questa terra.

Che se taluno di talento poco favorevole alla Religione mal volentieri soffrisse di vederne risplendere un qualche lume in Pitagora, e tentasse d' ingombrarlo con quelle oscure sospizioni, che furono dal Bayle sparse sulla dottrina del Principe degli Jonici, e dicesse, che da quanto ragionò della Religione Pitagora, e dagli argomenti, che ne trasse per promuovere, ed accrescere la scienza del costume, non dobbiamo fare giudizio de' suoi filosofici sentimenti, potendo essere, che egli nulla credesse di tutto ciò, e che popolarmente favellando al Popolo, quelle cose gli andasse ragionando, che egli stimava opportune ad appagarlo e formarlo alla virtù: se alcuno, dico, si prendesse a così dire, parmi che senza volerlo, farebbe alla Religione molto maggior onore, che se lasciasse Pitagora in possesso di aver credute le cose, che disse, e che per tanti argomenti si dimostrano essere state da lui tenute per vere. Conciossiacchè poco importa, per dire vero, che Pitagora abbia nel suo cuore creduto, o non creduto una Religione; ma importa assaissimo, che Pitagora sommo Filosofo per la conoscenza, che egli avea del cuore umano, abbia stimato non esservi altro mezzo per indurre gli uomini a volere esser buoni, e renderli pertanto tali se non questo di ridurre i precetti della morale alli principj della Religione, e che tal sia la comune, e però naturale disposizione dello spirito e del cuore umano, che sente naturalmente la necessità di questa unione della morale colla Religione, e le acconsente di buon grado, e pago ne rimane e soddisfatto.

Gran

Gran coſa ! non ha potuto il venerato celebratiſſimo nome di Pitagora ſottrarre al diſpregio degli uomini da tanti ſecoli in quà le ſue traſmigrazioni, l'armonioſo concento delle sfere ed altri ſimili concetti a lui volgarmente attribuiti . Ed all' incontro ha baſtato il ſuo ſiſtema di Religione, e di morale ad acquiſtare al ſuo nome fama e gloria immortale . Ed in qualunque tempo ſi proponga, e ſi appreſenti al ſenſo comune degli uomini, ſia incontanente ricevuto con lode e applauſo, e da tutti approvato, e come giuſto , e come vero e bello comendato altamente . La qual coſa, s' io non m' inganno, moſtra chiaramente, che l'umana ragione è di ſua natura ſenſibile alla Religione, e che concitata dalla interna forza di queſto ſentimento a quella ſi volge naturalmente ; onde avviene, che quando ſviata da cieco errore ne perda di viſta il vero ſplendore, ne vada comeccheſſia ſeguitando l' ombra, aſpettando da quella la ſua perfezione, e 'l ſuo ripoſo .

DEL DISCERNIMENTO DELLA RELIGIONE.

Per ſervire come d'epilogo alle coſe premeſſe in queſto Volume.

LE coſe, che abbiamo cominciato a dichiarare in queſto Volume, parmi che baſtino per far conoſcere, quanto ſia degna la Religione di eſſere dagli uomini, ed apprezzata come vera, e venerata come Divina, ed accettata come benefica. Nel conſentimento univerſale del genere umano in tutte l'età, e preſſo tutte le Nazioni ſi ſcorge manifeſto come per una ſperimentale oſſervazione, un principio altresì univerſale, epperò connaturale all'uomo, che muove al conoſcimento di una Divinità che premia la virtù, e puniſce il vizio. Gli ſtudj de' più celebri antichi Filoſofi rivolti principalmente ad inveſtigare la natura, e gli attributi del Supremo regolatore dell'Univerſo moſtrano quanto ſia per ſe ſteſſa la ragione inchinevole a ſeguire colle ſue ſpeculazioni, e promovere quelle nozioni, che da un ſenſo comune vengono ſuggerite alla ſemplice intelligenza del volgo. E comecchè nella inveſtigazione degli attributi della Divinità, e del governo che tiene delle coſe umane, i Filoſofi ſieno caduti in diverſi errori condannati dalla Religione, ella è pure coſa maravviglioſa il veder ſiccome le più rinomate Scuole, e le più dotte tutte ritennero l'idea di un Motore ſupremo, ed intelligente, benchè diverſamente ne ſpiegaſſero la natura, le operazioni, la Providenza; e tutte però ſi vedono concordi nel dichiarare la guerra a' principj dell'Epicureiſmo. Laonde ſi ha da concludere che ſebbene la ragion non può, come non può certamente, per ſe ſola condurre alla Religione, nè idearne il ſiſtema, baſta la ſola ragione, il cui giudizio ſi ſcorge in quella univerſale coſpirazione delle Filoſofie contro l'Epicureiſmo come in un De-

creto comune, ed autentico, per dimostrare la falsità di quelle opinioni, che col togliere del tutto la Divinità si oppongono ad ogni principio di Religione.

Ma ciò che più di ogn' altra cosa debbe muovere gli uomini, che si pregiano della lode dell' onestà, e della fede, a rispettar la Religione, e ad abbracciarla, si è l' intrinseca inviolabile connessione, che vi ha tra l' una, e l' altra; talchè si può rigorosamente dimostrare, che tolta la Religione togliesi per legittima conseguenza, come già il riconobbe Cicerone, l' intrinseca morale differenza del giusto, e dell' ingiusto. E bene questa conseguenza riconoscono, ed ammettono gli increduli più accorti, quale fu Lucrezio, ed Obbesio, ed i loro Settattori, i quali però in niun conto vogliono, che il giusto, e l' onesto sia distinto dall' utile, e che dopo di aver rigettata la Religione, per mettersi d' accordo con loro medesimi, si trovano impegnati a combatter la natura stessa, procurando di estirpare que' naturali sentimenti di amore, di gratitudine, di compassione, che ne fanno dolenti del male altrui, e continuatamente ci parlano al cuore, e ci fanno avvisati, che se vogliamo essere onesti, ci debbe calere di qualche cosa, che direttamente a noi non importi. A questo rischio che corrono di perdere la probità, o almeno la stima che fanno della probità, qualora comincino a ragionar giusto, vorrei che seriamente riflettessero quegli increduli, i quali abborriscono l' ingiustizia, la frode, il tradimento, l' ingratitudine, come cose di lor natura scellerate, ree, detestabili, e che nel dipartirsi dalla Religione, non pensano allontanarsi punto dalle sante Leggi della onestà, ma solo di sottrarsi ad alquante osservanze di positiva instituzione, che sembrano loro del tutto indifferenti, non potendosi dare a credere, che per osservarsi un rito più che un altro possa un uomo farsi più giusto, e più onesto, nè più reo divenire, per ciò solo, che il trascuri. L' inganno di questi proviene dal non riflettere abbastanza, che il buon ordine di ogni qualunque società richiede l' instituzione di certi riti, e precetti di cose indifferenti per loro natura, ma che servono a determinare il luogo, il

tempo,

tempo, la maniera di adempire gli obblighi essenziali, a distinguere gli ordini delle Persone, e degli Offizj, a denotare, e come autenticar la podestà propria di ciascun impiego, a conferire qualche diritto, oppure qualche carattere di autorità: tutte cose senza la determinazione delle quali non potrebbe stare alcun buon ordine di Città o di governo, e che pure non possono essere pienamente determinate, che per via d' instituti di lor natura indifferenti. E più oltre procede l' inganno loro nel darsi a credere, che senza il fondamento, ed i legami della Religione possano starsi ferme e sicure le sacre Leggi della onestà. Tolta la Religione l' amor della felicità tutto dee appagarsi de' beni, e de' piaceri di questa vita: ed essendo questo amore il principio di tutte le azioni, non altra regola rimane per misurare la bontà, o reità di quelle, fuorchè l' efficacia che possono avere per procurare all' uomo piacere e utilità, o dolore, e danno. Per la quale efficacia diventano conformi o difformi all' amor della felicità, che è la regola loro. Laonde quelle sole sarebbono azioni buone e giuste, ed oneste, che apportar potrebbono più di piacere, e di utilità presente, e quelle sole ree, ingiuste, disoneste, che sarebbono apportatrici di dolore, di danno, di morte. Questa connessione credo io di avere ad evidenza dimostrata contro Bayle nel discorso: *De Religionis virtutisque politicæ conjunctione*, in fine del mio Trattato latino della necessità della virtù nelle Monarchie. Ed avendo pure anche dimostrato, che la differenza del giusto, e dell' ingiusto è fondata su' principj naturali, ed immutabili, ne viene che dal togliersi la Religione, debba per necessità risultare una contraddizione, ed una ripugnanza nella natura dell' uomo; constando per una parte ch' egli è obbligato a seguir le leggi dell' onesto fondate su' principj naturali, e per altra parte inferendosi dalla non esistenza della Religione, che a seguirle più non sarebbe obbligato, ove giudicasse, che non seguendole fosse per aver maggior piacere, ed utile.

Ved. la Dissert. della orig. del senso morale.

Da questo fonte si deduce un chiaro, e convincente argomento della necessità della Religione. E' dimostrabile l' in-

trinseca morale differenza del giusto, e dell' ingiusto indipendentemente dalla considerazione di qualunque piacere o vantaggio temporale: è dimostrabile, che questa differenza provata necessaria per principj certi, tolta la Religione, diverrebbe impossibile. Dunque la necessità dimostrata della differenza intrinseca del giusto e dell' ingiusto dimostra la necessità di quella condizione, la quale data si sta ferma e salda quella provata differenza, e la quale tolta, si potrebbe dimostrare ch' è nulla, e ripugna quella differenza provata per altra parte necessaria.

Neppure agl' increduli che tengono in pregio l' onestà, e la virtù dee sembrare la Religione cosa strana, ed incredibile, nata dalla fantasía degli uomini, per questo, che la Religione è cosa staccata dall' ordine fisico dell' Universo, sotto il quale sembra loro, che debba contenersi tutto ciò che ha consistenza, e ch' è realmente, e dal quale solo pare loro in conseguenza, che non meno l' uomo che gli altri animali debbano esser governati. Imperocchè queste stesse leggi dell' onestà ch' essi riconoscono, questa morale differenza del giusto, e dell' ingiusto, che punto non sentono gli altri animali, che non provengono dalle qualità fisiche de' corpi, queste leggi, questa differenza, cui essi concedono una realtà, ed una verità, benchè rappresentino allo spirito un *essere* del tutto astratto, possono fargli accorti, che vi ha per le nature intelligenti un ordine di cose superiore all' ordine fisico; onde riesca loro meno incredibile, che l' uomo il quale sopra gli altri animali sente le leggi dell' onesto indipendenti dalle qualità fisiche de' corpi, sia anche soggetto ad un ordine di Religione superiore a quell' ordine naturale, che determina i movimenti, e le operazioni delle nature inferiori. Per la qual cosa sarebbe in qualche sorta desiderabile, che gl' increduli, che fanno caso dell' onestà udissero per qualche tempo quegli altri, che più fondati nel sistema dell' incredulità vedono meglio le conseguenze che ne derivano, e le ammettono: Perchè convinti per loro discorsi, che rigettata la Religione l' uomo non altro dee cercare se non di appagare l' amor di se stesso con tutti que' compensi che gli restano, e che però

è

è sciocchezza il proporsi talvolta un volontario ostacolo alla felicità, per seguire un fanatico amor dell' onestà, e della virtù; certo che inorriditi all' improviso aspetto di sì reo sistema, presti torcerebbono il piede, e si rifugirebbono alla Religione, nel cui seno sicura solo può starsi la probità, la fede, l'innocenza. Niente però di più facile, che di riconciliare colla Religione gli animi bene affetti alla virtù.

MA se vi ha una Religione, questa non può essere, che una sola, conceduta da Dio agli uomini, per condurgli per la conoscenza del vero, e la pratica del bene al perfetto possedimento dell'uno, e dell'altro, cioè ad una beatitudine degna d'una natura intelligente, ed in cui la somma felicità non sia disgiunta, anzi provenga dalla somma perfezione, a cui possa essere quella sollevata. Dee pertanto la Religione essere di origine tanto antica quanto il genere umano, ed appunto è così. Rivolgiamo lo sguardo a' monumenti della più remota antichità presso tutti i popoli, e dappertutto ci si appresenteranno vestigj d'una universale tradizione, la quale però nella sua origine dovette esser comune a' fondatori degl' Imperj, e delle nazioni, e precedere la loro separazione. Dappertutto si ritrova la rimembranza d'un Caos, onde fu formato il mondo, d'uno spirito Divino, che signoreggia la materia nel formarlo, di uomini creati dalla terra, dell'età dell'oro, che cominciò col genere umano, e che tosto per la scelleratezza degli uomini, che mosse l'ira Divina si convertì in età di ferro, d'un Serpente nemico degli uomini, d'una donna prima origine delle umane sciagure, degli Dei presi dell'amore delle femmine, de' Giganti ribelli, d'un Diluvio, della divisione del mondo fra i tre figlj del più antico degli Dei, cioè di quegli uomini celebri, che fondarono gl'Imperj, e diedero leggi alle loro nazioni. In queste tradizioni, che nella Mitologia de' Greci passarono dagli Egizj, da' Caldei, dagli Arabi, da' Bracmani, da' Fenicj adombrata si ravvisa l'Istoria della prima origine delle cose, ed in essa il fondamento delle credenze, e de' riti appartenenti alla Religione degli antichi popoli. Laonde appare,

che

che la Religione si andò tra gli uomini propagando insieme coll' Istoria della loro prima origine, su di cui tutta era fondata; che però non ha da recar maraviglia il veder, che nel corrompersi la sincerità di questa presso molti popoli colla mischianza delle favole, siasi anche alterata la purità di quella, coll' aggiunta delle superstizioni, che si andarono colle favole accompagnando. Ma pure siccome le favole stesse delle antiche Cosmogoníe, e Teogoníe per la lor convenienza in certi punti capitali, ci assicurano di una comune tradizione, che servì loro di fondamento, e di principio; così le diverse superstizioni prodotte dalle diverse favole aggiunte a quella tradizione, ci additano ancora una comune sorgente in una Religione nata coll' Istoria della prima origine del genere umano, e che insieme con quella si sparse in tutta la terra, divulgata, ed a' posteri raccomandata da coloro, che i primi la popolarono, e fondarono le nazioni, e gl' Imperj.

Ma nel tempo stesso, che presso i popoli più famosi le antiche memorie si andavano guastando, ed ingombrando di favole o per la politica de' Sacerdoti nel coprire i fatti sotto il velo delle allegorie, o per gli sogni de' Filosofi col ridurle a' sistemi fisici, o per la sorte comune delle tradizioni, che passano di bocca in bocca, senza un certo monumento, che le contenga; un popolo antichissimo, che sussiste ancora oggidì, ed è il solo, che in mezzo ad una sì lunga, e sì universale dispersione fra tutte le nazioni siasi conservato distinto dagli altri tutti, conservava quell' Istoria medesima in una forma più certa, ed autentica. Era questa scritta in un libro custodito da quel popolo come Divino con incredibile rispetto, e gelosía. In quello stesso libro contenevansi le leggi della Religione, e del governo. Tutte le cirimonie, le solennità, un grandissimo numero d' instituti proprj di quel popolo erano fondati sugli avvenimenti narrati nello stesso libro, ed attestano l' autenticità di esso per tutto quel tempo al certo antichissimo da cui in quel popolo cominciò la Religione, ch' egli ancora professa tra noi.

Non voglio qui contendere con Spinosa, se l' Autore di quel libro sia Mosè, o se sia stato molti secoli dopo composto da Esdra. In vano si è affaticato quello infelice Scrittore per spargere qualche ombra di dubbio, e di sospetto su di un punto accertato per tanti, e sì chiari argomenti. Ma Spinosa, nè gl' increduli che l' hanno seguitato non potranno negare, che prima di Esdra non avessero gli Ebrei e Religione, e leggi, e governo; e che sì la Religione, che le leggi, e gl' inftituti supponeano la tradizione de' fatti narrati nel Pentateuco. Oltrecchè si trovano questi narrati in altri libri, che non furono certamente composti da Esdra quali sono le Profezíe, ed i Salmi.

Neppure voglio qui rinnovare l' opinione di molti valenti uomini, che da' libri della S. Scrittura hanno voluto, che avessero l' origine tutte le favole della Mitología. Consento di buon grado, che debba meritamente riputarsi cosa incredibile, che tante nazioni sí diverse fra loro, e tanto potenti, e gloriose si siano accordate a voler prendere dagli scritti dagli Ebrei le credenze, i riti, e gl' instituti delle loro Religioni.

Ma se la manifesta convenienza, ed allusione che si scorge in tante favole del gentilesimo colle Istorie narrate ne' sacri Libri, non prova che da questi libri siano quelle provenute; prova certamente almanco, che l' antica tradizione dell' origine del genere umano si propagò come per linee parallele, e nel popolo Ebraico che la raccolse ne' suoi scritti, e nelle altre Nazioni, nelle quali non essendosene conservati autentici monumenti, si andò perdendo a poco a poco, e trasformando sotto i leggiadri ornamenti de' Poeti, e le allegoríe de' Filosofi. Epperò i vestigj che di quella tradizione rimasi sono presso le Nazioni, che già fiorivano prima di Mosè, comecchè insufficienti siano a recare una schietta, ed ordinata notizia de' fatti che accennano, mettono però in sicuro da ogni sospetto di frodolenta invenzione quella narrazione, che solo Mosè lasciò scritta in maniera schietta, ed ordinata. Anzi veggendo noi, che sull' Istoria della origine delle cose comune in qualche guisa a tutte le Nazioni

era fondata, ed intimamente accoppiata la primitiva Religione del genere umano si scorge nel popolo Ebraico questa particolare circostanza di autenticità, che la Religione professata da esso, e da suoi Padri non si discostò mai dalla memoria di que' fatti. Laonde se que' fatti non furono una invenzione di quel popolo, siccome appare per la contezza che n' ebbero l' altre Nazioni, il grandissimo studio posto da quel popolo per conservarli, e la moltiplicità de' monumenti adoperati per custodirli reca un certo argomento, ch' egli fu fedelissimo depositario di un' Istoria che non fu da lui inventata, e ch' essendo comune a tutti gli altri popoli, dee per questo essere la primitiva Istoria del genere umano, e della sua origine.

In vano si sono studiati gl' increduli di cercare nelle vetuste Croniche Cinesi argomenti, onde abbattere l' autenticità de' sacri Libri. I primi monumenti di quella Nazione, a' quali si possa prestare qualche fede, sono posteriori al Diluvio. E i dotti increduli no 'l negheranno. Ma, dicono essi; in que' tempi così vicini al Diluvio ci viene appresentato un popolo che riceve leggi savissime, frutti d' una lunga esperienza, e d' una coltura già inveterata, si leggono paludi disseccate, foreste abbattute, compensi opportuni per favorire, ed agevolare il commercio: Dalle quali cose concludono, che quel popolo dovesse allora andarsi spogliando della sua antica barbarie, e che però dovette la China essere molto tempo abitata prima del Diluvio. Pure da que' contrassegni medesimi ch' essi portano, pare che molto più ragionevolmente si debba concludere, che poco tempo dopo il Diluvio penetrò una Colonia discendente dagli uomini, che rimasero in quella universale inondazione, i quali instruiti nella scienza del governo, e nelle arti, che fiorirono prima del Diluvio, poterono portare in quella vasta contrada con loro medesimi leggi opportune per governarsi, e stabilire tutto ciò che facea d' uopo, e per la comodità dell' abitazione, e per la facilità del commercio, e per gli altri bisogni della vita. Non hanno però alcuna cosa le antichità Cinesi, che oppongasi alle testimonianze de' sacri Libri, e

per

per quanto lungi vogliano ſpaziare gl' increduli nelle più rimote regioni della terra, nulla troveranno che poſſa diſcreditarne la veracità; che anzi nello ſcoprirſi di un nuovo mondo ſi vedranno riſaltare agli occhi nuovi veſtigj delle tradizioni di quella univerſale inondazione, e degli altri avvenimenti narrati nella ſacra Storia; onde poſſano per ogni parte convincerſi ch' egli è un folle, e diſperato conſiglio il pretendere di abbatterne l' autenticità con ragioni, che gli appaghino, e gli convincano eſſi medeſimi.

Faccia pure adunque l' incredulità comparire un Cineſe, il quale venuto in Europa, ed entrato per la prima volta in una Libreria, tutto ſi maraviglj nel ſentirſi predicare come depoſitario degli Oracoli della Divinità un popolo a lui del tutto ignoto, confinato in un piccioliſſimo angolo della terra, e 'l cui nome appena potè ſortire dagli anguſti limiti, ne'quali ſempre vi ſtette rinchiuſo. Che quanto ſarà maggiore la maraviglia eccitata nel Cineſe per la pittura di quel popolo fattagli dall' incredulo; tanto più chiare, ed evidenti ſi renderanno agli occhi di lui le prerogative, di cui ſi pregia quella Nazione; ſoltanto che voglia aſcoltare poche coſe tanto certe, che l' incredulo ſteſſo non potrà negarle. Tralaſcio pertanto il rammemorare, che in quel popolo così diſprezzabile in apparenza ſi conſervò la nozione della Divinità più pura, e più ſublime, che in qualunque altra più glorioſa Nazione; che fiorirono eſempj d' ogni virtù e domeſtica, e civile; ch' ebbe Capitani, e Regi niente inferiori nel valore, ne' fatti magnanimi, nella ſcienza di condurre Eſerciti a' più famoſi Eroi de' Gentili: che i ſuoi Vati nel celebrare la Divinità più ebbero di elevazione, e di grandezza, che non potè inſpirarne la Muſa Greca ad Omero, o a Virgilio la Romana Maeſtà: che tali pregj al certo niente ſarebbono inferiori nella mente d' un Savio alle famoſe ſpedizioni de' più rinomati diſolatori della Terra.

Tralaſcio il fare oſſervare che laddove gli altri Legiſlatori procurarono con ſommo ſtudio di far valere preſſo i popoli la credenza d' un altra vita per piegargli più facil-

mente all' ubbidienza de' loro ordini colla ſperanza de' premj, o col timore de' futuri ſupplicj inevitabili; Mosè parlando ad un popolo, in cui più che negli altri era in vigore una tale credenza, (come ſi ſcorge dal Libro di Giobbe, da' racconti delle apparizioni, dalle liete ſperanze de' giuſti) Mosè nel proporre ad eſſo le ſue leggi tace de' futuri premj, e ſupplicj, e promette ſicuramente, che l' ubbidienza ſarà coronata con proſperità temporali, e la prevaricazione punita con imminenti flagelli. La quale promeſſa, e la qual minaccia veggendoſi in ſeguito verificata in tutte le vicende, che avvennero a quel popolo; non può laſciar luogo di dubitare, che Mosè non parlaſſe per ordine, e ſulla fede di quel Dio, che ha in mano ſua l' abbondanza, e la ſterilità; la pace, e la guerra; la vittoria, e la ſchiavitù; la ſalute, e la malattía; la vita, e la morte.

Tralaſcio il parlare di tante Profezíe, di tanti prodigj, nel combattere i quali non hanno ſin qui potuto gl' increduli trovare arma più forte, che il ridicolo, capace bensì di sbigottire un' Anima imbelle, ma non di fare impreſſione ſu di uno ſpirito attento, che voglia ſapere, e le coſe ſerie trattar ſeriamente.

AD una ſola conſiderazione mi reſtringo, in cui riſplende il più luminoſo ſegnale, che poſſa deſiderare uno ſpirito amico del vero per ſicuramente riconoſcere il progreſſo della primitiva Religione. Ella è coſa notiſſima, che preſſo il popolo Ebreo era divolgata, e tenuta in conto di Oracolo Divino una antica predizione, che ſi ſarebbe in eſſo ſuſcitato un Profeta maggiore di tutti i ſuoi Profeti, e 'l cui Regno ſi ſarebbe ſteſo ſopra tutte le Nazioni. Era di più predetto, che tutte le Nazioni avrebbono conoſciuto, ed adorato il Dio de' ſuoi Padri, di que' Patriarchi ignoti al Cineſe dell' incredulo, il Dio d' Abramo, d' Iſacco, e di Giacobbe. Ora in quel tempo, in cui era di fatti aſpettato quel Profeta, compare un uomo di ſanta vita, di ſemplici coſtumi, ed innocenti, che non cerca nè ricchezze, nè potenza, nè onori, unicamente geloſo dell' onor di Dio, e

ſolle-

ſollecito di ridurre gli uomini alla oſſervanza de' Divini precetti, di correggere i loro vizj, d' iſpirare loro l'amor della oneſtà, e della virtù. Quegli dice di ſe ſteſſo ch' egli è il Meſſia annunziato a quel popolo, mandato da Dio per dare alla legge la ſua perfezione, ed il ſuo compimento: per chiamare tutte le Nazioni alla conoſcenza, ed al culto del vero Dio, e tutte congregarle, ed unire in nome ſuo ad adorarlo in iſpirito, e verità. Nel breve corſo della ſua predicazione raccoglie pochi Diſcepoli, umili di condizione, di niuna letteratura, di niuna potenza, o conſiderazione preſſo il mondo: gli ammaeſtra nello ſtudio della mortificazione, della penitenza, della carità. Niuna ricompenſa promette, niuna ſperanza laſcia loro di ſalire col ſeguirlo ad uno ſtato più lieto di grandezze, e di proſperità in queſta vita. Promette l'aſſiſtenza del ſuo ſpirito, e comanda loro, che vadano promulgare la ſua Dottrina a tutta la terra, inſegnino tutte le genti, le battezzino, ed ingiungano loro di oſſervare le coſe da lui comandate. Queſti Diſcepoli il vedono indi ſoffrire una morte ignominioſa, il piangono ſepolto, fuggono, e ſi ritirano pieni di timore, e di ſoſpetto. Dopo pochi giorni compajono in pubblico, atteſtano di averlo veduto riſorto, vanno ſecondo l' ordine ſuo in tutte le parti del mondo predicando ciò che hanno veduto, ed udito: ed a tutti gli uomini propongono di abbandonare le inveterate ſuperſtizioni, di rinunciare a tutte le cupidigie, di non temere alcun pericolo per ſeguire, e profeſſare la legge ch' eſſi annunziano. All' udirgli predicare innumerabili perſone ſi convertono, e ricevono il Batteſimo: ed in pochiſſimo tempo ſi vede preſſo le genti colte, e barbare adorato da una infinita moltitudine di perſone d' ogni ſeſſo, d' ogni età, d'ogni condizione il Dio d'Abramo, d' Iſacco, e di Giacobbe, ed in ogni angolo, ed in ogni tempo offerirſi un Sagrifizio mondo ſu i ſuoi Altari. E qui raddoppj l' incredulità, quanto può i ſuoi sforzi per oſcurare, ſe poteſſe oſcurarſi il gran fatto della riſurrezione, per iſminuire la maraviglia della propagazione univerſale del Vangelo, a cui però conſiderata che ſia in tutte le ſue circoſtanze, non ſi

 trova

trova in tutte le Istorie un esempio simile: Voglio solo, che mi si dica quale più luminoso argomento della Divina Missione del fondatore del Cristianesimo può desiderarsi di questo, che la sua Religione si dilata in tutta la terra, secondo la sua promessa, ed il suo comandamento, e nel dilatarsi verifica in una maniera incredibile l' oracolo antico, e non meno incredibile del culto, che il Dio d' Abramo, d' Isacco, e di Giacobbe avrebbe riscosso da tutte le Nazioni.

Chi può non riconoscere una virtù superiore a tutte le forze naturali nella maravigliosa efficacia, ch' ebbe il comandamento di Cristo, e ch' egli impresse alla predicazione del Vangelo per fare, che col proporsi agli uomini senza forza, e senza allettamenti, senza apparato, e senza insidie si spargesse nel corso di pochi anni nell' Asia, e nella Grecia, si stendesse quanto il Romano Impero, ed oltrepassandone tosto i limiti tutto empisse il mondo dall' Oriente all' Occidente, dall' iperboree regioni, alle più rimote australi contrade. Quale virtù fu questa di formare una sola società di tanti popoli per costume, per genio, per instituti, per gli varj generi di superstizione differentissimi, e riunirli nella unanime professione di un sol culto, e di una regola di vita, che prescrive innocenza, e carità. Le più fiere persecuzioni non allentarono i suoi progressi: e già era il mondo cristiano, quando l' Imperadore del mondo abbracciò il Cristianesimo. Succeduta la pace alla persecuzione si vestì la Chiesa Cristiana di un nuovo esterno splendore nella magnificenza de' Tempj, nella sontuosità de' sacri arredi, nella solennità delle feste, nella pompa, e maestà delle assemblee, nell' insegne di dignità, che fecero anche da' mondani rispettare i suoi Ministri. Ma non perciò si mutò il sistema della Religione, nè l' interna constituzione della Chiesa. Sempre un Dio, sempre una Fede, sempre un Battesimo. I Dottori della Chiesa, che fiorirono in quella pace, uomini venerabili per santità, e per dottrina, di niuna cosa furono mai tanto solleciti quanto di trasmettere a' successori in tutta la sua purezza, ed integrità il sacro deposito ricevuto da' maggiori.

Questo

Questo zelo nel mantenere inviolabilmente l' antica dottrina ben chiaro si manifestò allora quando i maggiori Prelati della Chiesa trascurando i vantaggj, che poteano promettersi coll' accondiscendere in qualche parte al genio d' un Imperadore propensissimo a favorirgli, non temettero d' esporsi al pericolo della sua disgrazia, per non cedere in alcuna maniera a quegli che più godeano del suo favore, e ritenere con tutto il rigore, ed in tutta la sua purità il culto, che come a vero Dio era sempre stato tributato al Fondatore del Cristianesimo.

TAle fu il corso, ed il tenore della Religione di Cristo finchè Giuliano pervenuto all' Impero le mosse una guerra non meno aspra, che le precedenti, ed al certo più pericolosa, in cui era certa la vittoria, se umana cosa fosse stata la Religione. Nella persona di quell' uomo famoso, quale altro Catilina, tutto composto di qualità grandi, e ree tutte straordinarie, vedesi a rovina del Cristianesimo riunita la sapienza Greca colla Romana potenza. Avea Cristo predetta, anzi descritta la rovina di Gerosolima, e del Tempio: ed aggiunto avea la particolare circostanza del tempo, cioè, che non sarebbe passata la generazione allora vivente, che non si fosse veduta l' estrema disolazione da lui minacciata. Non era in poter di Giuliano il fare, che per Vespasiano, e Tito non si fosse verificato l' annunzio di Cristo, quanto alla distruzione predetta. Ma rimaneano ancora gli Oracoli, che a' Giudei ogni speranza toglieano di congregarsi di nuovo dopo quella dispersione, di reedificare il Tempio, come altre volte aveano fatto, ed in esso ristorare l' esercizio d' una legge, che ne' disegni di Dio dovea servire di preparazione al Cristianesimo: Rimanea pertanto a Giuliano un mezzo quanto facile, altrettanto efficace di far mentire gli Oracoli, di renderne palese la vanità, ed insieme la falsità della Religione Cristiana, col riedificare il Tempio, riunire i Giudei, e rimettere in vigore i loro solenni Sagrificj. Non trascurò Giuliano una sì bella, e sì favorevole occasione, che gli si appresentava, e tutta era

in ſuo potere di eſtirpare l'odiata Religione de' Criſtiani. Eccitò all' opra i Giudei già ſopra ogni credere vogliosiſſimi. Accorrono queſti da tutte le parti: Animoſi ſi accingono all' impreſa: hanno il favore dichiarato dell' Imperadore, e tutta la potenza Romana coſpira ad ajutargli. Non vi ha nemico che reſiſta, niun biſogno d' impugnare la Spada con una mano, per lavorare coll' altra. Portano con pompa, ed in trionfo gl' iſtromenti richieſti per il lavoro, niente manca, mettono la mano all' opera, ed il Tempio non ſi riſtora. Muniti di tutte le coſe opportune per fondare una Metropoli, non che un Tempio non può Giuliano, non poſſono i Giudei condurre a fine, neppure principiare una impreſa tanto facile da eſeguirſi, ſe contro Dio poteſſe valere il conſiglio, e la potenza degli uomini. Queſto è un fatto narrato da un Gentile contemporaneo, da molti Scrittori Criſtiani, gravi al certo e dotti, e narrato come fatto notorio, evidente, ſucceduto alla preſenza di tutta la Terra, ſenza che alcun lo abbia mai contraddetto. Non occorre qui raccontare le circoſtanze d' un avvenimento cotanto prodigioſo. Baſta la nuda eſpoſizione del fatto. Vuole Giuliano dimoſtrare la vanità degli Oracoli creduti da' Criſtiani. Baſta perciò edificare un Tempio. Giuliano fa quanto può perchè s' edifichi, ed ha in poter ſuo quanto ſi richiede per edificarlo; eppure non vale la potenza di Giuliano a rialzarlo. Ora chiunque voglia ſeriamente riflettere al maraviglioſo trionfo, che riportò in quel tempo la veracità degli Oracoli che promettono la perpetuità del Criſtianeſimo, e rivolgendo lo ſguardo indietro ſi faccia ad oſſervare la ſtretta concatenazione di queſto colla Religione de' Giudei, che tutta era fondata ſull' aſpettazione d' un Legislatore, il quale dovea ſtendere il ſuo Regno ſopra tutte le Nazioni, e quelle chiamare alla conoſcenza, ed al culto del Dio d' Iſraele: e più oltre ancora portando lo ſguardo, ſegua il lungo corſo delle antichità Giudaiche fino a que' monumenti, che precedono tutte le profane Iſtorie, alla veracità de' quali rendono teſtimonianza le più vetuſte tradizioni ſparſe fra popoli rimoti, ed antichiſſimi: quegli al certo, ſe ſia giuſto eſtimatore,
non

non potrà dubitare, che la primitiva Religione, la quale precedette la divisione delle Nazioni, e fu come la sorgente delle loro comuni tradizioni, non sia quella stessa, che inalterabile si conservò per sì lungo tratto nel popolo eletto, e nuova forma ricevette, e nuove ordinazioni sotto Mosè: e indi venuto il Profeta predetto, ed aspettato per stendere il Regno di Dio su tutta la terra, si vide come in un tratto dilatata per tutto il mondo, e gloriosa, e costante mantenersi nella guerra, e nella tranquillità, nello splendore di una onorata pace, ed in mezzo alle procelle delle più atroci persecuzioni. Nel considerare la perpetuità di questo progresso della Religione non potrà un qualunque sincero indagatore del vero non riconoscere quanto ingiusto sia, e mal fondato il pretesto di coloro i quali dalla varietà, e moltiplicità delle Religioni prendono argomento di recarle tutte indifferentemente in dubbio. Sarebbe una tale condotta in qualche modo soffribile, quando non si potessero definire i caratteri, che debbono essere proprj della vera Religione, o quando que' caratteri a tutti si potessero ugualmente adattare, e non risplendessero anzi luminosissimi nella sola Cristiana. Il culto di un sol Dio, quale primo principio, ed ottimo, e sapientissimo Provveditore, e quale ultimo fine, e suprema Beatitudine dell' uomo: La santità della Morale, e de' precetti, che tutti si riferiscono ad un amor sommo verso Dio, ordinatissimo verso il prossimo: L' antichità, e l' inalterabile perpetuità: Il carattere d' autorità che risalta da que' particolari, e manifesti contrassegni d' una virtù superiore a tutte le cose umane nel dilatarla, e nel conservarla, sono caratteri, che si riconoscono dovere essere proprj di una Religione, che sia opra di Dio in tal guisa, che ove non siano non può esservi la vera Religione, nè la vera Religione non essere, ove essi siano: E questi caratteri fuorichè nella Cristiana in niuna altra appajono, ed in quella chiari, e luminosi si dimostrano.

In somma per ridurre l' argomento ad una forma semplice, ma di grandissima forza per un sincero Amatore del vero, io dico, che per trovare una qualche macchia di errore nel

culto,

culto, che la Criſtiana Religione inſegna doverſi a Dio, per iſpargere una qualche ombra di ſoſpizione ſopra la ſantità delle ſue leggi, per capacitarſi, che dopo il coſtante Oracolo della futura vocazione di tutte le genti a riconoſcere il Dio d' Iſraele, ed il comando fatto da Criſto a ſuoi Appoſtoli di farlo adorare da per tutto, eſſendoſi toſto veduto, ed in maniera sì maravviglioſa adempito il comando, e verificato l' Oracolo, ſparſa la Religione di Criſto da per tutto, e mantenerſi contra ogni ſorta di avverſità; per capacitarſi, e rimanere internamente convinto, che tali coſe ſiano avvenute ſenza una virtù ſuperiore, e Divina, io dico, che qualunque incredulo, e libero penſatore, e forte ſpirito quanto ſi voglia, vi avrà da ſtudiare pure aſſai, ſiccome di fatto ſanno eſſi, che vi ſtudiano molto; e che dopo avervi ſtudiato, e penſato replicatamente, pure ad alcuno non riuſcirà di acquietarſi pienamente, e convincerſi, per modo che non gli rimanga qualche ſcrupolo che il moleſti, e l'avvertiſca, che quantunque il voglia, non è però perſuaſo, e convinto appieno, nè può accertarſi che il ſuo giudizio non ſia ſottopoſto ad errore. Per lo contrario faccia l' incredulo quanto vuole per contrapporre alla Criſtiana ogni qualunque altra Religione, io dico, che dovrà ſtudiarvi aſſai, e dopo aver molto ſtudiato, non gli riuſcirà di capacitarſi internamente, di aver potuto rinvenire in qualſivoglia altra un culto, ed una morale tanto conforme a' dettami della coſcienza ſul giuſto, e l' ingiuſto, nè contraſſegni di autorità in qualche parte ſimili a que' pochi, che abbiamo rammemorato, e che a primo aſpetto s' incontrano nella Criſtiana Religione. E per concludere il tutto in due parole: per deprimere i caratteri d' autorità, che la Criſtiana Religione appreſenta a prima viſta, vi vuole molto ſtudio, e non rieſce: per fare riſaltare ſimili caratteri in altre Religioni, vi vuole del pari molto ſtudio, e neppure rieſce.

FOrſe avremo da temere, che non reſti oſcurata la Religione Criſtiana, in confronto della impura Setta di Maometto, che alquanti liberi penſatori non ſi ſono vergognati di

di volerle opporre, prendendosi a purgare il Maomettismo della sua inveterata infamia, ed a magnificare la semplicità della sua credenza, l' equità de' suoi precetti, le meraviglie della sua dilatazione? Non è mio intento il ripetere i molti argomenti di già portati su questo proposito da tanti valenti uomini, tutti più che bastevoli per confondere appieno un sì obbrobrioso confronto. Voglio solo mostrare con pochi riflessi, qualmente i caratteri proprj della vera Religione sono da quella sì fattamente inseparabili, che neppure l' ombra, e l' apparenza di essi mai si potrà ravvisare in alcuna delle false. Io vedo che Maometto volendo dare al suo Alcorano un contrassegno di veracità, che il rendesse credibile, dice nella Sura 2. *ch' esso è la verità, che conferma ciò ch' è detto ne' Libri de' Giudei*. Tanto dovea dire Maometto pregiandosi, come facea, di volere ristabilire l' antica Religione de' Patriarchi. Ma per una parte egli è evidentemente falso, che questo carattere di *essere la verità, che conferma la Religione de' Giudei*, si convenga in alcun modo all' Alcorano. Egli è per altra parte evidentemente vero che si conviene un tal carattere perfettamente alla Cristiana Religione, la quale colla sola sua esistenza dimostra, e conferma la veracità degli Oracoli, e delle promesse essenziali alla Religione de' Giudei, che tutta riferivasi ad un Profeta, che avrebbe steso in tutta la terra il Regno del Dio de' Giudei, e l' avrebbe fatto adorare da tutte le Nazioni.

E per tornare all' argomento semplice portato sopra, prendano i liberi pensatori uno de' nostri Autori, da' quali vengono portate le testimonianze, e le prove della Risurrezione di Cristo, certamente che per farle apparire false, o dubbiose, molto vi avranno da studiare, e vi hanno molto studiato, e dopo un lungo studio sono costretti, volendole rendere sospette, di dir cose le quali rendono ugualmente sospetti i fondamenti più stabili di una qualunque più autentica Istoria. Che però uno de' più famosi ne' suoi *pensieri Filosofici* giunse per fino a dire, che quando una intera Città concorresse ad affermare la Risurrezione di un morto veduto, e conosciuto da tutti, egli sull' autentica universale testimo-

nianza della certezza della morte , e della nuova comparsa fra' viventi non s' indurrebbe a volerla credere : pensiero tanto falso quanto egli è vero ch' è impossibile che inganni la pubblica testimonianza dell' esistenza, per esempio, di una Città illustre. Per altra parte s' ingegnino i liberi pensatori di trovare nella Setta Maomettana, o in qualunque altra simile, un contrassegno di qualche virtù Divina, e superiore alle forze umane, vi studino quanto vogliono, e dopo che avranno durata molta fatica saranno costretti a riconoscere, che non ve n' è alcuno, il quale possa reggere ad un serio esame, e che non sia talmente destituto di prove, che per affermarlo non si debbano violare tutte le leggi della sana critica intorno all' autenticità de' fatti.

Che dovremmo poi dire, volendo entrare nella particolarità dell' Alcorano, nel vedere la facilità, e la condiscendenza che usa Maometto in permettendo un culto idolatrico, solito praticarsi dagli Arabi nelle due montagne Safa, e Merva; nel promettere che Dio sarà indulgente, e misericordioso verso quelle, che sforzate una volta da rei padroni a procurarsi un ignominiosissimo guadagno, a quello acconsentono: nell' assolvere da ogni colpa la inconsideratezza ne' giuramenti, (nel che pare, che Maometto abbia già quasi delineata l' idea del peccato filosofico: *Non puniet vos Deus*, dice egli Sura V. *ob dictum inconsideratum in juramentis vestris, sed puniet vos propter id, quo obstrinxistis juramentum, jurantes cum intentione, & advertentia.*) Nello scusare parimente da peccato la vendetta privata, quando non oltrepassi l' ingiuria ricevuta, e per fine lo stesso negar Dio per timor di morte: per tacere delle impudicizie manifestamente autorizzate tra conjugati, e dell' infame poter conceduto a Padroni sopra le loro Serve. Alle quali cose perfettamente consente l' idea del suo Paradiso, in cui non la pura luce del vero, non il perfetto amor del bene, non il godimento di Dio, ma l' intemperanza ne' piaceri sensuali ha da fare la felicità dell' uomo.

Ma

MA forse dirà taluno, che quella eccellenza che facilmente si dimostra nella Cristiana Religione sopra tutte l'altre, punto non giova per determinare quale in particolare sia l'unica Religione, e vera; mentre si vede il Cristianesimo stesso in molte Sette diviso, le quali tutte nemiche le une delle altre, e tutte pure della medesima origine gloriandosi si pregiano l'une a l'esclusione delle altre di essere sole della verace Religione posseditrici. Non voglio qui condurre il sincero indagatore del vero nella moltiplicità delle controversie agitate fra le differenti comunioni, e società che professano il Cristianesimo. Basta che mi conceda ciò ch'è per se stesso evidentissimo, che la vera Religione avendo Iddio stesso per Autore dee essere perpetua, e che però quella può essere la sola vera, in cui sola sia manifesta la perpetuità della successione. Ora la Cristiana Religione, quale a' tempi di Giuliano ebbe quella maravigliosa, ed insigne testimonianza che abbiamo detto della sua perpetuità, comprendea la Chiesa Latina, ed Orientale, unite per la professione di una medesima fede, per la mutua comunicazione de' Pastori, e la loro subordinazione ad un medesimo capo. Tale ancora era lo stato del Cristianesimo, quando nell'undecimo secolo, essendo Patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, cominciò la funesta divisione, per cui la Chiesa Orientale separatasi dalla Latina ha continuato a far corpo da per se. Senza voler discutere i motivi della separazione, da' quali apparirebbe quanto a torto il Costantinopolitano cercasse di muovere lite a' Latini, può ciascuno, e possono i Greci medesimi riconoscere con sicuro, e facile giudizio, quale tra queste due Chiese debba riputarsi posseditrice della verace Religione istituita da Cristo, e propagata per gli Appostoli.

Egli è proprio carattere di questa, che debba durare, e perpetuarsi con inalterabile successione. Ciò confessano i Greci divisi da noi, ed il debbono confessare in virtù del Simbolo ritenuto da loro. In quel Simbolo si contiene la credenza in una Chiesa Cattolica, ed Appostolica. Ora un qualunque articolo di fede è immutabile, altramente la fede

non avrebbe certezza: dunque tutto ciò ch' è oggetto della fede debbe essere tale immutabilmente: dunque sempre debbe esservi, ed immutabilmente una Chiesa Cattolica, ed Appostolica, poichè nel Simbolo vien questa proposta, quale oggetto di un articolo di fede. Questa Chiesa pertanto Cattolica, ed Appostolica, la quale senza dubbio esistea innanzi la separazione di Cerulario, ha dovuto anche senza dubbio conservarsi dopo la separazione nell' una, o nell' altra delle due Chiese separate, nella Latina, o nella Orientale. Ma che vuole dire conservarsi, se non rimanere il medesimo, ed il non soffrire alterazione o cangiamento? Ora nel separarsi che fecero i Greci da' Latini, la Chiesa Latina non si mutò in alcun modo, rimase e quanto al dogma, e quanto alla disciplina nello stato, in cui era innanzi la separazione; allora quando unita colla Greca, e l' una, e l' altra professavano la medesima fede, ed erano una sola Chiesa, e però l' unica vera. Ora durante questa unione non possono negare i Greci, che la verace Religione di Cristo non si ritrovasse nella Chiesa Latina; poichè altrimente la vera Religione neppure sarebbe stata nella Greca unita colla Latina di fede, e di comunione: E perciò la vera Religione più non sarebbe stata nel mondo. Dunque se consta per una parte, che innanzi della separazione, per lo corso di tanti secoli fu la Chiesa Latina posseditrice della verace Religione di Cristo: E se per altra parte, egli è notorio, che nella separazione non seguì in essa mutazione alcuna, ne viene per diritta conseguenza, e per l' idea stessa della conservazione, che dunque si mantenne ancora dopo la separazione la Religion vera nella medesima.

Per lo contrario egli è evidente, che i Greci col separarsi da' Latini rinunciarono alla comunione colla Sede di Pietro, la quale da' loro Maggiori era sempre stata religiosamente venerata, quale Maestra di tutte le Chiese, e centro della unità Cattolica: non più fu da essi riconosciuto quel Primato, nel quale i Patriarchi Orientali, per una sì lunga successione riconobbero, che si mantenea sempre viva la preminenza conceduta da Cristo a S. Pietro, sopra gli altri Appostoli.

ſtoli. Sicchè la ſeparazione alterò nella Chieſa Greca l' antico ſiſtema della Dottrina, ed i Greci viſibilmente ſi allontanarono da' termini prefiſſi da' loro maggiori in un punto al certo importantiſſimo alla Religione, e ſu di cui è fondata la unità, ed il governo della Chieſa, quale ſi è quello del Primato inſtituito da Criſto, conceduto a S. Pietro, e propagato ne' ſuoi ſucceſſori.

Queſta ſteſſa perpetuità della verace Religione nella Chieſa Latina maravaglioſamente ſi dimoſtra in que' dì felici, e memorabili, ne' quali alla funeſta diviſione dello Sciſma, odiato tanto dal Dio della pace, ſuccedette la riconciliazione degli animi, e videſi la Greca Chieſa riunita alla Latina. Nel farſi una tale riunione, come ſegnalatamente ſi fece nel Concilio di Firenze in niun punto ſi dipartì la Chieſa Latina dall' antica ſua dottrina, dalla coſtanza de' ſuoi dogmi. Si acconſentì di buon grado che riteneſſero i Greci la particolare loro diſciplina, ma quanto alla credenza, ed al dogma i Greci abbracciarono la profeſſione di fede ritenuta ſempre da' Latini: riconobbero il Primato della Sede di Pietro, ed inſieme l' autorità del Sommo Pontefice ſopra tutte le altre Chieſe, e comunicarono co' Latini, che pure ritennero l' antica loro diſciplina. Ciò ſuppoſto chi non vede, che ſe nella Chieſa Latina conſervata non ſi foſſe la vera Religione dopo la ſeparazione de' Greci, ſi ſarebbe la vera Religione perduta interamente, ed avrebbe mancata la Chieſa di Criſto, nella riunione loro co' Latini? poichè allora, tolto il muro di diviſione, i Greci la ſteſſa fede profeſſarono, che ritenuta aveano i Latini, e la lor comunione abbracciarono, ed il Primato riconobbero nella Sede di Pietro. Per la qual coſa giacchè i Greci conſentono, che non ha mai potuto perire la Religione, e la Chieſa fondata da Criſto, conviene, che per neceſſità riconoſcano, che queſta ſi mantenne nella riunione de' Greci co' Latini fatta nel Concilio Fiorentino, poichè allora una ſola era la Religione profeſſata dagl' uni, e dagli altri. Ma la fede del Concilio Fiorentino è pure la ſteſſa, che oggidì profeſſa la Chieſa Latina, e dalla quale ſi ſono eſſi dipartiti di nuovo. Si ſono adunque dipartiti da

quella

quella fede, la quale se non fosse la vera, sarebbe venuta meno per un tempo la Chiesa di Gesù Cristo.

Nè si ha da tralasciare quest' altra considerazione, che insieme colla perpetuità si mantenne nella Chiesa Latina, ed innanzi, e dopo la separazione de' Greci, il carattere della universalità, o cattolicità, la quale pure vien proposta nel Simbolo come oggetto d' un articolo di fede; poichè tra i Greci, e gli Orientali, molte Chiese rimasero unite sempre di comunione colla Chiesa Romana: ed è notorio, che in tutte le parti del mondo moltissime Chiese vi sono, ed intere Nazioni, che la stessa Religione apertamente professano: e che di più nelle contrade stesse o Infedeli, o Eretiche molti vivono in quella, che a distinzione di tutte l' altre da per tutto si chiama Cattolica, bastando quel nome per fare intendere a tutti, a suoi seguaci, come a suoi nemici, quale ella sia.

Sono in vero celebri Chiese i quattro Patriarcati dell' Oriente: ma in qual tempo mai furono più gloriosi, che allora quando dalla Cattedra di Costantinopoli spargeano i fiumi dell' Aurea loro eloquenza il Nazianzeno, ed il Crisostomo: o quando in Alessandria un Atanasio, ed un Cirillo con egual zelo, e Dottrina guerreggiavano nelle guerre del Signore, ed intrepidi difendeano il sacro Deposito contro l' empietà dell' Arianismo, e del Nestorianismo: o quando in Gerosolima l' altro Cirillo confortava i Cristiani timidi, ed abbattuti alla vista della superbia, e dell' imminente trionfo de' Giudei, e fidato alla veracità degli Oracoli con Appostolica costanza promettea loro, che non si sarebbe edificato il Tempio. Son certo, che i presenti Greci mal soffrirebbono che si volesse paragonare Michele Cerulario con que' Santi, ed illustri Pastori, la cui memoria, è presso loro in una non men giusta, che alta venerazione. Furono questi nel Quinto generale Concilio, e Secondo Constantinopolitano encomiati insieme con Ilario, Ambrogio, ed Agostino, e 'l Papa S. Leone, quali Primarj Dottori, e risplendentissimi Lumi della Chiesa. Ma quale cosa più certa, e più facile da verificarsi per gli molti Scritti, che di essi riman-

rimangono, che riconobbero tutti a chiare note il Primato di S. Pietro, e l'autorità ſopra tutte le Chieſe nel Romano Pontefice, e che nella comunione della Chieſa Romana viſſero, quella riſguardando come il centro della unità, ed a quella ricorrendo come alla Cattedra, in cui ſempre inviolabile rimaſe la purità della Dottrina.

Ed è coſa ben degna di oſſervazione in queſto propoſito, che nello ſteſſo Quinto Concilio generale fu letta nella prima conferenza, in preſenza, e con approvazione di tutti i Padri, la Lettera indirizzata a Papa Vigilio da Eutichio Patriarca di Coſtantinopoli, ſottoſcritta da' Patriarchi di Aleſſandria, e di Antiochia, e da tutti i Veſcovi loro ſottopoſti congregati nella Regia Città, nella quale Lettera i Padri avendo rammemorati i quattro primi Concilj, proteſtando di ricevere, ed abbracciare tutto ciò, che fu da eſſi definito, ſoggiungono immediatamente, che ricevono, ed abbracciano del pari le Lettere de' Pontefici della Romana Sede Apoſtolica, così degli altri, come del Santo Papa Leone. E tutte in una comprendendo le definizioni de' quattro Concilj, e de' Romani Pontefici, dell'une, e dell'altre indiſtintamente ſeguono a dire: *Cum igitur prædicta omnia & ſervavimus, & ſervamus*. Per la qual coſa non può dubitarſi, che rinunciando i Greci come hanno fatto di poi alla comunione de' Latini, e nello ſtaccarſi da quel centro di unità, e da quella Sede, che ſotto Leone IX. profeſſava, e tutt'ora profeſſa, ed inſegna la medeſima fede, che in quella inſegnarono, e difeſero, e Vigilio, e'l primo Leone, ed i loro Predeceſſori, non ſianſi dipartiti dalle vie battute da' loro maggiori, ſegnate da un Atanaſio, da un Criſoſtomo, da un Cirillo, i quali venerarono nella Sede di Roma il Primato di S. Pietro. Onde ſegue manifeſtamente, che i preſenti Greci non poſſono ritenere le novità introdotte dal Cerulario nella ſua ſeparazione, ſenza dipartirſi dallo ſpirito di que' Santi, ed illuſtri Patriarchi, i quali nelle geſta loro più glorioſe, ne' loro immortali ſcritti, e monumenti, loro additano ancora la Cattedra maeſtra di tutte le Chieſe, e gli richiamano a quella unità, e cattolicità di fede, e di comu-

comunione, che fu da essi costantemente ritenuta nella subordinazione al Successore del Principe degli Appostoli.

MOlto più queste cose debbono valere riguardo a tutte le comunioni protestanti, nelle quali, oltrechè si è alterata la successione della Dottrina, si è anche interrotta la successione dell' autorità. E quanto all' alterazione della Dottrina non mi occorre di dover dire alcuna cosa dopo le dimostrazioni patenti, che di quella si sono date da tanti valenti uomini. E' maravigliosa cosa il vedere, che i primi Protestanti si pregiassero di volere rinnovare la Dottrina degli antichi Padri, che indi avendo veduta in essi la loro condannazione, in vece di ricredersi, si siano rivolti ad insultargli, come ha fatto Barbeiraccio: e che finalmente finiscano, come ho già veduto in qualche libretto, per distinguere in S. Paolo la persona di Appostolo, quella di Filosofo, e quella di uomo, ed accordando l' infallibilità alla persona dell' Appostolo, non vergognarsi di attribuire errori alla persona dell' uomo, e 'l fanatismo a quella del Filosofo. Dal che solo si può da chicchessia conoscere a quale eccesso d' irreligiosità vada naturalmente a terminare il corso, ed il progresso di quelle comunioni, nell' allontanarsi che fanno dal tronco, a cui erano unite. Ne' ragionamenti che talvolta mi è accaduto di fare con qualche Protestante, mi sono accorto ch' eglino per poco che siano illuminati, non sono persuasi, che la Chiesa Romana infetta sia di quelle macchie d' Idolatría, e di depravazione, che servirono di pretesto alla separazione de' loro maggiori: Dicono, che vi erano abusi, e che se quegli abusi non erano approvati, almeno erano tolerati, il che non era neppure lecito: e sul motivo di questi abusi pensano di non essere obbligati a riunirsi colla Chiesa, da cui si separarono; e tanto più, che avendo eglino i precetti del Vangelo, e potendogli osservare, pare loro, che independentemente da' riti della Chiesa Romana, può certamente salvarsi chiunque osserva la legge prescritta da Cristo: nè possono indursi a credere, che Iddio voglia condannare un uomo, il quale abbia vissuto onestamente,

mente, ed osservato i precetti della Giustizia, e della Carità verso gli altri, perciò solo che non siasi assoggettato a certe usanze, e pratiche inventate dagli uomini, e di lor natura indifferenti.

Con tutto ciò io son certo, e 'l dico per esperienza, che un Protestante di buona fede, il quale voglia con attenzione, ed imparzialità ponderare le seguenti considerazioni, per altro semplicissime, dovrà entrare in gran pensiero, e dubitazione su quella sicurezza, e fidanza di potersi salvare, che gli pare d' avere nella sua comunione. Egli è certo, che Cristo nel fondare la sua Religione instituì una Chiesa, o Società, in cui volle che vi fosse una distinzione tra i semplici Fedeli, ed i Pastori, a' quali conferì l' autorità di predicare, e d' insegnare: Egli è certo, che il ministero Appostolico è stato dagli Appostoli trasferito a' loro successori, a' quali essi comunicavano l' autorità, che aveano di reggere la Chiesa con qualche rito, e segnalatamente colla imposizione delle mani, come si vede praticato riguardo a Timoteo: Egli è certo, che questi Successori col ricevere l' imposizione delle mani, riceveano anche l' autorità d' imporle ad altri, per propagare in questa guisa, e con perpetua successione il ministero da Cristo conferito agli Appostoli. Queste cose sono espressamente dichiarate nella lettera del Nuovo Testamento. Egli è altresì certo, che Cristo diede a' suoi Appostoli per benefizio della Chiesa, e de' Fedeli la podestà di rimettere, e di ritenere i peccati; talchè questa podestà fa parte dell' autorità, e del ministero Appostolico. Dal che si deduce per immediata conseguenza, che una tale podestà col ministero Appostolico è passata per esempio da S. Paolo a Timoteo, da Timoteo a quegli, che da lui riceverono la consecrazione, e così in appresso.

Ciò supposto quantunque si conceda, che molti sianvi tra Protestanti, che onestissimamente vivano con egregj sentimenti di giustizia, e di equità verso il Prossimo, sinceri, leali, probi, esenti d' ingiustizia, di frode, di tradimento; io credo però, che niuno di essi dirà, o si persuaderà di essere senza peccato, di non essere consapevole a se stesso

 di

di alcuna colpa contro alcun de' Precetti del Decalogo. Ora io dimando loro se possono persuadersi, che Cristo abbia inutilmente conferito a' Ministri della sua Chiesa la podestà di rimettere i peccati; e quale speranza pertanto possano avere, che siano loro rimesse le lor colpe, quando a rimetterle non intervenga l'uso della podestà stabilita da Cristo a questo effetto? Domando di più, come si possano lusingare di avere trasportata seco nel separarsi una tale podestà; quando per una parte si vede, che l'autorità degli Appostoli a' quali fu conferita, passò da S. Paolo in Timoteo colla consecrazione, da Timoteo a' suoi Successori; E quando per altra parte nel separarsi s'interruppe presso loro questa Successione, nella quale da' principj della Chiesa si è sempre contenuta, e propagata l'autorità del ministero Appostolico? Non può negarsi, che l'autorità degli Appostoli non sia passata ne' loro immediati Successori: Non può negarsi, che una tale Successione non siasi continuata nella Chiesa Romana, nella stessa forma, che già si praticò da' tempi Appostolici. Egli è dunque certo, che l'autorità del ministero Appostolico si è conservata, e mantenuta nella Chiesa Romana, e per conseguenza la podestà di rimettere i peccati data da Cristo agli Appostoli; comunicata dagli Appostoli a' loro immediati Successori, da questi a quegli che vennero dopo, e così di mano in mano.

Non può negarsi per altra parte, che la successione dell' autorità non sia stata interrotta nella separazione de' Protestanti: Epperò siccome non cominciò Timoteo ad aver l'autorità del ministero, se non quando gli fu data autorevolmente, e con rito esterno da chi avea il poter di conferirla, nè i Successori di questo l'ebbero, se non collo stesso mezzo: e siccome non avrebbe bastato a Timoteo, nè a' suoi Successori, nè ad alcuno in que' tempi, il dire, che aveano il Vangelo, e che professavano la fede del Vangelo, per arrogarsi il ministero, senza questa particolare, ed autorevole comunicazione, la quale continuò sempre di poi; così al certo essendo cessata quella comunicazione di mano in mano, rispetto a' Protestanti nella loro separazione, in niuna maniera si

ſi poſſono luſingare, che ſia preſſo loro rimaſa la podeſtà di rimettere i peccati.

Nè qui giova il ricorrere agli abuſi che pretendono eſſerſi introdotti nella Chieſa Romana. Non ſono queſti abuſi, quali eſſi gli hanno fuor di modo eſaggerati: e nelle pitture che ne fanno, riſaltano i colori dell' odio, ma un animo placato non mai vi ſcorgerà i lineamenti del vero. Con tutto ciò non ſaprebbono eglino aſſegnare alcuna coſa, la quale ſia dalla Chieſa Cattolica Romana autorevolmente praticata, e comandata, la quale facendola chiccheſſia debba perciò violare i Precetti della legge naturale, o Divina, e perdere l' oneſtà, e la virtù: talchè un Proteſtante che ritorni alla Chieſa Romana, debba temere di eſſere coſtretto per ubbidirle, di macchiare la ſua probità, e 'l candore della ſua innocenza. Il che eſſendo così non poſſono gli abuſi, che dicono tollerati ſervir loro di preteſto a rimanerſi nella ſeparazione da' Paſtori, che per legittima ſucceſſione diſcendono dagli Appoſtoli. E certamente Criſto ha predetto, che ſarebbono inſorti ed abuſi, e ſcandali; e con tutto ciò non ha laſciato di raccomandare a' Fedeli, che ſempre doveſſero aſcoltare i loro Paſtori, potendo bensì avvenire, che gli abuſi ſiano tollerati da' Paſtori, ma non potendo avvenire, ſiccome non è mai avvenuto, per l' aſſiſtenza promeſſa alla Chieſa, cioè agli Appoſtoli, ed a loro Succeſſori ch' erri la Chieſa, e ſi abuſi ne' ſuoi inſegnamenti. Non poſſono negare i Proteſtanti, che non ſia nel Nuovo Teſtamento, a chiare note preſcritto, che i Fedeli rimangano uniti alla Chieſa, come erano prima di Lutero, e di Calvino i loro maggiori, nella ſubordinazione a' legittimi Paſtori, che ſono i Succeſſori degli Appoſtoli. Per altra parte non potranno giammai produrre un teſto chiaro, ed eſpreſſo, che comandi la ſeparazione dalla Chieſa. Vi ha dunque una manifeſta contraddizione tra' loro principj, e la loro condotta, mentre per una parte hanno preteſo di non volere ſeguire altra regola che la Scrittura, e che per altra parte hanno cominciato la riforma colla ſeparazione dal corpo viſibile della Chieſa, a cui erano uniti, ſenza che nel Vangelo poſſano trovare

 alcun

alcun passo, che giustifichi, o comandi espressamente (come dovrebbe essere ne' loro principj) un atto di tanta importanza, e molti essendovi che comandano l'inviolabile unione colla medesima Chiesa.

Per le quali cose vi sarà sempre questa insigne differenza tra la comunione Romana, e le Protestanti e separate, qualunque siano, che in quella la Società Cristiana è retta da' Ministri che fin dal tempo degli Appostoli hanno ricevuta per una ordinazione continuata, e senza interruzione l'autorità del ministero gli uni dagli altri: Cosicchè i titoli della Podestà Ecclesiastica si vedono propagati, e comunicati a' presenti Pastori nella stessa guisa che il furono dagli Appostoli a loro Successori, e da questi a quegli, che vennero dopo, e così successivamente. Laonde il Cattolico Romano non può avere il minimo sospetto che i suoi Pastori non abbiano la podestà di rimettere i peccati, la quale fu da Cristo conceduta agli Appostoli, perchè questi la conferissero a' loro Successori, e così durasse perpetuamente. Laddove il Protestante non può essere in alcuna guisa sicuro, che cotesti titoli dell' autorità, e del ministero siano passati nella sua comunione: anzi debbe esser certo del contrario, se per una parte egli è vero, come lo è ad evidenza, che tali titoli non hanno potuto passare in maniera differente da quella, con cui furono comunicati a Timoteo per esempio, e da Timoteo a suoi Successori: e se per altra parte egli è notorio, che da Timoteo a suoi Successori passarono per via di una continuata ordinazione fatta da chi prima l'avea ricevuta. E' per tanto sicuro il Cattolico Romano di vivere sotto il governo propagato dagli Appostoli, epperò instituito da Cristo: il Protestante vive sotto un governo, che si pregia bensì di seguire le massime del Vangelo; ma fu instituito dagli uomini, poichè non ha perpetuazione di Ministri fino al tempo degli Appostoli.

Facciamo il caso, che venga trasportato a caso un esemplare del Vangelo in una Isola tutta infedele, e idolatra, tradotto nella lingua degli abitanti: e che letto questo Libro, e divulgato gli abitanti approvino la Dottrina in esso contenuta, e si risolvano a formare una Società di Religione, la

più

più conforme che sappiano ideare alle massime di quello. Chi vorrebbe dire, che una sì fatta Società formatasi così da per se, senza comunicazione col rimanente della Cristianità, senza l' intervento d' alcun Ministro legittimo, che ivi ordinasse i Ministri richiesti per il governo Ecclesiastico, fosse la Chiesa instituita da Cristo, e propagata per lo ministero degli Appostoli, quando a fondarla non si suppone intervenuto il ministero di alcun de' loro Successori? Chi vorrebbe dire che avesse potuto quella darsi a se medesima, e conferire a chiunque avesse voluto l' autorità del ministero Appostolico? Certamente se ne' primi tempi della Chiesa nascente non poteano i Fedeli darsi da per se una tale aurorità, e s' era necessaria l' ordinazione fatta da chi prima l' avea ricevuta; per quale singolare privilegio potrebbe un chicchessia in quella Isola essere il primo a comunicare ad altri, e praticare per seguire le instituzioni degli Appostoli, una ordinazione, ch'egli non avrebbe ricevuta da altri? Egli è però chiaro, che una tale Società, benchè si pregiasse di reggersi secondo il Vangelo, non potrebbe dirsi mai, che fosse la Società Cristiana propagata per opera degli Appostoli, ed in conseguenza neppure quella che fu da Cristo istituita. Ora chi non vede che da una tale Società non è punto differente la riforma ideata, ed eseguita da Protestanti, presa anche nel suo aspetto più favorevole.

Ma s' egli è notorio, che nella sola comunione Romana non mai si è interrotta la successione dell' autorità, ne viene per diritta conseguenza, che in quella debbe anche essersi mantenuta intatta la successione della Dottrina. Imperocchè l' autorità d' insegnare fu da Cristo raccomandata alla podestà del Ministero, al quale perciò promise l' assistenza sua per tutti li secoli avvenire. Per la qual cosa, provata che sia la continuazione della podestà del ministero, e del governo instituito da Gesù Cristo in una comunione, come si conosce per la notorietà de' fatti essersi perpetuato nella Romana, rimane anche provata per la medesima l' inalterabile permanenza della Dottrina: Essendochè la vera Dottrina non può ritrovarsi fuor della Chiesa Appostolica; ne vi ha

Chiesa

Chiesa Appostolica, fuor solo quella, in cui si è perpetuato per una continuata successione il ministero degli Appostoli.

PEr autenticare maggiormente le cose sopraddette agli occhi de' Protestanti, stimo pregio dell' opera il recare in mezzo un passo di Calvino nelle sue instituzioni, parendomi, che se vorranno considerarlo con attenzione, vedranno chiaramente, che quanto ha di forza l' argomento di Calvino per istabilire la fede, e l' inviolabile autenticità delle Sacre Scritture, altrettanto è convincente per dimostrare l' inalterabile perpetuità della Dottrina di Cristo in quella Chiesa, che instituita da esso, e propagata per gli Appostoli fu in ogni tempo, e da per tutto conosciuta, e denominata col nome di Cattolica.

Così dice adunque Calvino lib. 1. delle instituzioni cap. 8. art. 12. *Adde quod aliæ quoque sunt optimæ rationes, cur pondere suo non careat Ecclesiæ consensus. Neque enim pro minimo ducendum est, ex quo Scriptura publicata fuit, tot sæculorum voluntates constanter in ejus obedientiam consensisse: & utcumque miris modis eam vel opprimere, vel evertere, vel inducere prorsus, & ex hominum memoria obliterare Satan cum toto mundo conatus sit, semper tamen instar palmæ superiorem evasisse, & inexpugnabilem perstitisse.* (questo carattere di autorità fondato sulla vittoria ottenuta contro gli sforzi del mondo, e dell' inferno conviene apertamente alla Cristiana Religione, ed alla verità della santa fede, non solo in quanto si contiene ne' Libri della Scrittura, ma in quanto per tanti secoli professata nelle Chiese unite di comunione colla Sede di Pietro, e questo meglio si vedrà dalla natura de' combattimenti, ch' ebbe da soffrire la Religione, e che vengono in appresso dichiarati da Calvino) *siquidem nemo fere excellentiore ingenio, vel Sophista, vel Rhetor olim fuit, qui vim suam adversus ipsam non intenderet: Nihil tamen profecerunt omnes.* (Questi Sofisti, e Retori sono quegli appunto, contro i quali hanno con dottissime Scritture vendicata la Religione, gli antichi Dottori della Chiesa S. Giustino, Origene, Tertulliano, Eusebio, S. Agostino, ed altri, da' quali

appare

appare, che nell' oppugnare la Religione di Cristo que' Sofisti, e Retori dirizzavano i loro sforzi contro quella Società visibile, che portava il nome di Cristiana, e sotto quel nome era conosciuta da per tutto), *in ejus excidium universa terræ potentia se armavit: in fumum abierunt omnes ejus conatus* (contro la stessa visibile Società portarono similmente i loro colpi le più formidabili potenze della terra, come consta dall' Istoria delle persecuzioni), *Quomodo tam valide undequaque impetita restitisset, nonnisi humano freta præsidio? Quin magis hoc ipso a Deo esse convincitur, quod reluctantibus humanis omnibus studiis, sua tamen virtute usque emerserit.* (quella Religione, che assalita da tante parti, si è sostenuta colla sua forza contro tutti gli sforzi umani, che ha domato i suoi nemici stessi, quella è Religione di Dio: tanto confessa Calvino, ed è vero. La Società visibile de' Cristiani, che per tanti secoli ha resistito alle persecuzioni è quella, che si è propagata per una continua successione di Pastori fin dagli Appostoli, sparsa in tutto il Mondo, unita di comunione colla Sede di Pietro. E questo è il fatto accennato dallo stesso Calvino. Dunque questa è Religione di Dio. Ma se la Chiesa visibile che sostenne le persecuzioni è opera di Dio, e si conosce tale per il trionfo, che Dio le diede contro le persecuzioni, questa Chiesa visibile non ha più potuto perire. Era dunque ancora in piedi quando nacquero e Lutero, e Calvino. Fu indi oppugnata da essi, e contro loro si mantiene, e si sostenta tutt' ora sparsa in tutto il Mondo. Gli sforzi pertanto di Calvino per opprimerla, ed ischiantarla, sforzi vani, ed inutili aggiungono nuovo peso al suo argomento, *fuerunt*, diremo per fargli onore a lui, ed a' suoi seguaci, *excellenti ingenio vel Sophistæ, vel Rhetores qui vim suam adversus ipsam intenderent: Nihil tamen profecerunt omnes*), *Adde etiam huc, quod non una Civitas, non gens una in eam recipiendam & amplexandam conspiravit: sed quam longe lateque patet terrarum orbis, variarum gentium, quibus alioquin nihil inter se commune erat, sancta conspiratione suam auctoritatem adepta est.* (Chi può negare, che in questo tratto non sia espressamente delineata la

Cristia-

Criſtiana Religione, in quanto profeſſata nella Romana comunione, la quale ſola può pregiarſi d'eſſerſi ſteſa per tutta la terra, di avere avuto ſeguaci in tutte le Nazioni, e di eſſere ſtata riconoſciuta come vera per una sì autorevole coſpirazione. O quale conſeguenza debba dedurſi da un tal fatto, il dirà ora Calvino), *Porro quum plurimum nos movere debeat talis convenientia tam diverſorum animorum, & rebus omnibus alioquin inter ſe diſſidentium, quando eam nonniſi cæleſti numine conciliatam apparet*, (queſto è appunto ciò che ſi vede, e che dimoſtra la particolare provvidenza di Dio ſopra la Religione Criſtiana, in quanto profeſſata nella Chieſa Cattolica), *non parum tamen gravitatis illi accreſcit, dum intuemur in eorum pietatem, qui ſic conveniunt, non omnium quidem, ſed quibus, ceu luminibus, fulgere Eccleſiam ſuam Deus voluit*. (dice Calvino, che quantunque in tutti quegli, che ſono convenuti a riconoſcere la Divina autorità delle Scritture, non ſi ravviſi la pietà, in molti però ſi ſcorge queſta virtù, ed accreſce il peſo della loro teſtimonianza. E quegli ſono che ha voluto Iddio, che come lumi riſplendeſſero nella ſua Chieſa. Di queſti uomini ragguardevoli per la pietà Criſtiana non ſo ove Calvino avrebbe potuto rinvenirne uno fuor delle Chieſe unite di comunione colla Romana. Prima di Calvino vi ſono ſtati in tutti i ſecoli uomini d'inſigne pietà, e ſantità di vita, che tali vengono celebrati nell' Iſtoria Eccleſiaſtica: moſtri Calvino, che quegli, a' quali piacerà di accordare queſto pregio, non ſieno ſtati uniti di comunione colla Sede di Pietro, o moſtri in qual ſecolo ha finita la pietà nella medeſima. Ed in queſto caſo gli converrà dimoſtrare quale differenza vi ſia ſtata tra gli ultimi, a cui vorrà concedere la ſantità, e quegli che vengono immediatamente appreſſo, ed a' quali l'Iſtoria Eccleſiaſtica accorda quella ſantità, che Calvino vorrebbe cominciare a negar loro. Ma queſto è un impoſſibile. E ſarà coſtretto Calvino o a negare la ſantità a' Padri de' primi ſecoli, epperò a ritrattare ciò che qui dice della pietà di quegli che hanno riconoſciuta la verità della Scrittura, o a riconoſcere, che la ſteſſa ſantità ſi è propagata

fin

ſin a' ſuoi tempi; e che però la Chieſa, in cui fu allevato, era ancora in poſſeſſo della vera pietà, e per conſeguenza della verità, ſenza cui non vi ha pietà vera: poſſeſſo certamente, che non era in poter di Calvino di toglierle.)

Riportiamo ancora il principio dell' articolo ſeguente. *Jam quanta ſecuritate nos ei doctrinæ nomen dare par eſt, quam tot Sanctorum virorum ſanguine ſancitam, ac teſtificatam videmus? illi pro ſemel ſuſcepta non dubitarunt mortem animoſe, & intrepide, atque adeo magna alacritate oppetere: nos cum tali arrhabone ad nos tranſmiſſam, qui non certa, & inconcuſſa perſuaſione ſuſciperemus?* (Egli è un fatto, che non vi è ſtato ſecolo alcuno, in cui nel ſeno della Romana comunione non ſianvi ſtati molti uomini, i quali ſi ſono portati volonteroſamente, e ſenza viſta di alcuna mercede umana, per zelo di ſpargere la luce del Vangelo, e con incredibile deſiderio del martirio a predicare la Criſtiana Religione nelle contrade infedeli, confermandola col loro ſangue, e con grande animo, ed intrepidezza, ed alacrità ſpargendolo. Qualunque contemporaneo di Calvino potea dunque dirgli convincendolo col ſuo medeſimo argomento, che punto non ſi dovea eſitare a ritenere, ed a profeſſare con intera ſicurezza una Religione, la quale fino a que' tempi ſi era traſmeſſa di ſecolo in ſecolo con un pegno sì autentico.) *Non ergo eſt mediocris ſcripturæ approbatio, tot teſtium ſanguine fuiſſe obſignatam*; (ma forſe non è ſtata col ſangue de' Martiri autenticata la Criſtiana Religione, quale ſi contiene ne' ſacri libri, e ſecondo l'intelligenza della Chieſa univerſale unita di comunione colla S. Sede? Potrà Calvino trovare Martiri, che nel promulgare il Vangelo non abbiano predicata l' ubbidienza a queſta Chieſa, a cui erano eſſi uniti, come preſcritta dall' iſteſſo Vangelo? *Non ergo eſt mediocris Eccleſiæ approbatio, tot teſtium ſanguine fuiſſe obſignatam.*

Nè ſolo innanzi Calvino, ma ancora fino a' noſtri dì può la comunione Romana pregiarſi di molti altri illuſtri Martiri. E queſto è un fatto tanto più facile a verificarſi, quanto ſono le memorie più recenti, e ſul quale dovrebbono i proteſtanti fare con imparzialità le ricerche che merita l'im-

 por-

portanza della cosa , e le facciano pur severe quanto vogliono , che io gli assicuro che tanto più chiaramente potranno scorgere, che tra quegli, che vanno alle missioni, de' quali alquanti sempre conseguiscono la corona del martirio, unico premio delle loro fatiche, vi sono certamente uomini portati *non fanatica intemperie , qualiter interdum erratici spiritus solent : Sed firmo , constantique , sobrio tamen, Dei zelo*, per servirmi dell' espressioni di Calvino .

Questi Martiri che può vantare in ogni tempo la Chiesa Romana , e solo si producono nel suo seno , quelle numerose congregazioni che si obbligano ad infiniti stenti per redimere i Cristiani Schiavi dalla barbara oppressione d' infedeli padroni, ed anche a sottentrare ne' loro ferri per liberargli , e sottrargli alle miserie che soffrono , ed a' pericoli della loro salvezza , e che a questo fare si muovono per amore di Gesù Cristo, per imitare gli esempj della sua carità verso gli uomini, dimostrano anche chiaramente , che nella comunione Romana vi ha una terza successione, che forma un autorevolissimo carattere della sua veracità , voglio dire la successione dello spirito eroico della carità, che Gesù Cristo ha portata nella sua Chiesa , che ha praticata , che ha inspirata , e raccomandata a' suoi seguaci , e che non mai venuta meno nella sua Chiesa , sempre sarà un autorevole distintivo di essa . Vantano i Protestanti certi ordini , e stabilimenti bellissimi per benefizio comune , che han luogo presso loro , e non si vedono in molti paesi che professano la Comunione Romana . Ma oltrecchè in quegli instituti non si scuopre l' eroico della carità, che consiste in sacrificare se stesso , e la propria vita a Dio per bene del prossimo anche nemico ; que' tali stabilimenti , anzi che dalla Religion Protestante, procedono dalla natura speziale , e dalla constituzione del governo politico : che però non sono neppure comuni a tutte le Provincie , che la medesima Setta professano . Che però in vano si vorrebbe contrapporre la bontà, e la saviezza di quelle ordinazioni politiche a quello spirito grande , e magnanimo di carità , e di fortezza, che la sola Religione ha inspirato a molti particolari nella comunione

Roma-

Romana, da cui retti, ed animati hanno operato cose maravigliose a benefizio non solo di altri privati, ma ancora di Provincie intere, e di Regni. Uno spiritoso moderno ha voluto mordere la comunione Romana col dire, che in essa non si canonizza mai la virtù d' un buon Padre di famiglia, d' un buon marito, d' un buon padrone, tolto che sia Imperadore, o Re, ma che si pregia quella di canonizzare Anacoreti, Claustrali, ed altre simili persone, la cui virtù è fuor delle leggi dell' umanità, nè mai ha niente profittato al bene del genere umano. Ma quando ne' soli Re, ed Imperadori la Chiesa proponesse da venerarsi le virtù sociabili, non tralascierebbe con questo di mostrare a tutti, che sono quelle virtù pregievoli, e da imitarsi: e per altra parte vorrei che tra questi inutili promulgatori della Società si mostrasse alcuno che tanto abbia fatto in favor di quella, quanto un qualunque tra gli ultimi ancora, a' quali sono stati dalla Chiesa conceduti gli onori della santità, quanto ha fatto, per ricordarne un solo, e quello che ho particolare motivo di ricordare, un Alessandro Saoli nella Corsica, il quale introdusse coll' allettamento della Religione in quel popolo una volonterosa civiltà, che appena i più famosi Legislatori poterono colla forza, e colla politica introdurre ne' loro dominj.

CHiunque pertanto sia persuaso della necessità della Religione, e dovrà essere, se vuole dirittamente ragionare, chiunque ha in pregio l' onestà, quegli al certo non può starsi molto tempo sospeso, nè durar molta fatica in riconoscere nella moltiplicità delle Religioni, quale debbasi preferire a tutte l' altre. Vi sono certi caratteri, che dalla idea stessa della Religione risaltano, e si conoscono dovere essere proprj, ed essenziali a quella, che sola può pregiarsi di essere Divina, e verace: L' antichità della origine pari a quella del genere umano, la perpetuità, ed inalterabile successione, la santità del culto, e de' precetti, le testimonianze di una virtù superiore, che in maniera prodigiosa, e fuor del corso naturale delle vicende umane la regga, e la sostenti. Questi caratteri a primo aspetto in una sola s' incon-

trano: quelli, che aperta le hanno dichiarata la guerra, con grandiſſimo ſtudio hanno tentato d' ingombrargli, e confondergli, ma non hanno mai potuto fare, che luminoſi non appariſſero: Simili ad uno, che avendo durata molta fatica in alzar polve, ed eſſendoſi in quella involto ſi penſaſſe, che più non è il Sole viſibile. Quegli che ſi prendono a ſoſtenere altre Religioni cercano bensì con grandiſſimo ſtudio di moſtrare, che non mancano de' caratteri eſſenzialmente richieſti. Ma non poſſono fare, che per ſe ſteſſi appajano, e per ſe ſteſſi ſi diano a conoſcere. Tanto baſta per il diſcernimento. La vera Religione debbe eſſer per tutti autorevolmente credibile. La neceſſità di un profondo ſtudio per farne riſaltar i caratteri prova che non è là, dove ſi vuole cercarla: perchè ſe là vi foſſe, non ſarebbe conoſcibile, che da pochi, e per queſto ſolo mancherebbe d' un ſuo diſtintivo carattere. La neceſſità di un profondo ſtudio per chiunque tenta di volergli oſcurare ove riſaltano a primo aſpetto, l' impoſſibilità di fare con tutto ciò, che non appariſcano, quali ſono realmente, come coſe notorie fondate ſopra monumenti pubblici, ed autorevolmente atteſtati, moſtra, che la verace Religione altra non può eſſer fuor quella ſolo, alla quale legati ſi ſcorgono con tanta fermezza, ed immutabilità, ed in forma tanto viſibile que' caratteri, che a tutti debbono rendere la Religione autorevolmente credibile. Indi procede quella veramente maraviglioſa, ed inſigne diſparità, che ho accennata pag. 88., e ſeg. fin. a 136. tra la Cattolica Religione, e tutte l' altre, che queſte portano in ſeno il principio del proprio diſtruggimento, e nella ſteſſa profeſſione che ſe ne fa, e nelle coſe che inſegnano, recano giuſto motivo di doverne dubitare, ed in ſeguito rigettarle: laddove nella Cattolica tutto coſpira ad atteſtarne la veracità, nè vi ha parte alcuna, che l' altra diſtrugga o metta in ſoſpetto.

Egli è però ſolo da deſiderarſi, che i liberi penſatori vogliano ſeriamente applicarſi al diſcernimento della Religione apportandovi non già un affetto ſiniſtro, ed uno ſpirito preparato a non volerſi arrendere, non una ſecreta voglia di

tro-

trovare motivi di dubbio, e di alienazione, non il timore o per meglio dire la paura di rimanere convinti, ma un puro amor del vero, un ſincero deſiderio d'inſtruirſi, ed anche di arrenderſi veggendo, come il vedranno certamente, ſiccome la Religione è appoggiata ſopra monumenti tali, che gli uomini ſavj non poſſono deſiderarne de' maggiori, anzi neppure gli ſogliono deſiderare uguali per determinarſi nelle occorrenze più importanti della vita.

PEr eccitargli a queſto ſenſato, e ragionevole deſiderio può valere aſſai uno ſguardo che diano a quella celebre tavola di Cebete, che contiene una sì bella, e sì vera pittura della vita umana. In quella nobile tavola ſono delineati due procinti; nel primo vien figurata la vita: fuori vi ha la moltitudine di coloro che ſono deſtinati ad averla: all' ingreſſo preſiede un genio benefico con una carta in mano, per additare a tutti la via che hanno da tenere, ſe pervenire vogliono alla ſalute; ma inſieme vi ha una donna che tiene in mano una coppa, in cui tutti ſon forzati di bere nell' entrare che fanno alla vita, *l' errore*, e *l' ignoranza*. Fatti come ebbri per queſto liquore ſi vanno diſviando in tortuoſi ſentieri, ſeguendo altre donne luſinghiere, che loro le prime ſi appreſentano le *opinioni*, le *cupidigie*, le *voluttà*. Indi ſi vanno aggirando intorno alla *fortuna*, la quale ſull' inſtabile ſaſſo volgendo il piede, dà, e toglie ſenza conſiderazione que' doni che l' opinione ingrandiſce, e fa comparire quali beni pregevoliſſimi le ricchezze, la gloria, la nobiltà, la prole, gli onori, gli imperj. Per gli quali altri fatti lieti dalla fortuna, ed altri dolenti trapaſſano tutti la vita in una perpetua viciſſitudine, ed alternativa di falſe contentezze, e di veri affanni. A quegli poi che ha la fortuna arricchiti de' ſuoi doni, ſi fanno incontro con vezzoſo aſpetto la *sfrenatezza*, *l' impudicizia*, *l' avarizia*, *l'adulazione*. Queſte toſto gl'impoveriſcono, ed impoveriti che ſiano, rimangono in ſchiavitù ſotto l' aſpro governo di quelle infide luſinghiere, che gli ſpingono alle ſcelleratezze, agl' inganni, agli ſpergiuri, a' tradimenti: così cadono nelle mani della *vendetta*, che gli attende col flagello in mano; ed in

buca

buca piena di orrore si stanno ristretti in mezzo della *malinconía* tutta ranicchiata col capo fra le ginocchia, della *calamità* che si strascia i capelli, del *pianto* finalmente, e della *disperazione*. Da questa orribile buca vanno indi a poco precipitarsi nell' abisso dell' *infelicità*, se per buona sorte non si fa loro incontro il *pentimento* che gli richiami per altro sentiero, e gli guidi alla *vera sapienza*. Ma col *pentimento* si accompagna ancora talvolta una qualche opinione, che gli fa traviare dalla diritta via, e gli conduce ad una falsa imitatrice della vera sapienza, cioè alla *vana erudizione*. Intorno a questa stanno i suoi seguaci *Poeti*, *Rettorici*, *Dialettici*, *Musici*, *Aritmetici*, *Geometri*, *Astrologi*, *Epicurei*, *Peripatetici*, *Critici*: Questa insegna molte cose buone, ed utili, ed egregie, e che possono indirizzare alla vera sapienza; non è però la vera sapienza, perchè con quella si accompagnano ancora, ed intorno ad essa si vanno aggirando la *sfrenatezza*, *l' avarizia*, la *libidine*, *l' adulazione*, le *cupidigie*, le *voluttà*; e sì ancora perchè questa dal volgo, e dagli uomini leggeri, che sono moltissimi, onorata col nome di sapienza, fa che molti di quella si contentino, e non più alla vera sapienza rivolgano il pensiero. Si scorge però in quella tavola un' altra via scoscesa, e dirupata, che guida alla cima di un colle eminente, ove stendono amichevolmente le mani la *continenza*, e la *tolleranza*, ed ajutano chi tenta di salire. Queste sono guide sicure, che conducono alla *vera sapienza*, la quale in aspetto venerabile si sta ferma su di una base riquadrata, e stabile, ed ha a' suoi fianchi la *verità*, e la *persuasione*. Questa porge a chi viene a lei confidenza, e sicurezza di quiete, e di felicità; il purga dell' *ignoranza*, e dell' *errore*, e scaccia insieme da esso *l' arroganza*, la *cupidigia*, *l' incontinenza*, *l' ira*, *l' avarizia*. Così risanatolo l' introduce alla *scienza*, ed alle sorelle di essa quanto semplicemente adorne, altrettanto risplendenti per la propria, e natía bellezza, alla *fortezza*, alla *giustizia*, alla *bontà*, alla *temperanza*, alla *modestia*, alla *liberalità*, alla *clemenza*. Queste il conducono alla *Beatitudine*, ed egli ottenuta una gloriosa vittoria sopra i suoi vizj, mostri fieri, ed abbominevoli, colla corona in capo si ferma

nella

nella fortunata *ſtanza de' Beati*, tutta luminoſa, ed abbondante di pure delizie, ove dimorano tutte le *virtù* colla *felicità*. Quegli poi che pervenuti alla tolleranza, perdendo coraggio, e vinti dalla ſtanchezza tornano indietro, ſono nella loro vituperevole fuga perſeguitati da ogni male, nè però incolpano ſe ſteſſi, ma la ſapienza, ed i ſuoi ſeguaci, e nel darſi di nuovo in preda alla *sfrenatezza*, ed alle *cupidigie* ſenza frutto menano una vita miſerabile, diſperati di non poter godere de' beni di quaggiù, nè di averne quel piacere, e quella quiete che vorrebbono.

Io credo, che chiunque ſia il quale per pratica, ed eſperienza conoſca coſa ſia la vita umana, vedrà con gran piacere quanto veracemente, e naturalmente abbia il gran Filoſofo Cebete dipinte le miſerie, in cui ſi avvolgono coloro, i quali ſotto il volubile impero della fortuna ſeguono le opinioni, le cupidigie, le voluttà, e ſi danno in poter della sfrenatezza, dell'avarizia, dell'adulazione. Credo che rimarrà convinto altresì, che per quanto ſi accordi a quella erudizione, la quale in ſe ſteſſa è di grandiſſimo pregio, e che ha per ſeguaci Letterati d'ogni genere, pure non vale a ritrarre l'uomo dalle ſue miſerie, perchè ſola non vale a ritrarlo da' vizj; perlochè anche vana ſi chiama da Cebete. Stimo finalmente, che niuno vi ha così privo di ſenno, che non pregiaſſe al pari di qualunque gran teſoro l'acquiſto di quella ſapienza propoſta dal Filoſofo Tebano, come la ſola che può apportare pace, e tranquillità al cuore dell'uomo; mentre reſiſte a' vizj, che continuamente lo allettano, eppure il conducono all' infelicità. Ma queſta ſapienza non vien definita dal Filoſofo, e ſolo vien deſcritta per certi caratteri, che le debbono convenire, ovunque ſia, e qualunque ſiaſi. Ora chiunque vorrà riflettervi ſcorgerà facilmente che queſti caratteri nella ſola Religione ſi trovano, e che la ſola Religione pertanto può meritare l'onorato nome di vera ſapienza, e ſola produrre i deſiderabili effetti, che qui alla vera ſapienza vengono attribuiti. E certamente nel ſolo ſiſtema di una Religione, che additi una futura felicità poſſono verificarſi queſte due coſe, che ſi abbia da rinunciare

per

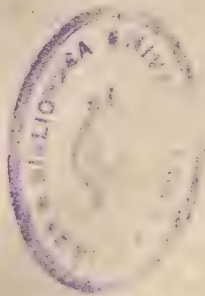
per amor ſteſſo della felicità a qualunque diletto nemico della virtù, e dell' oneſtà; e che rinunciando ad ogni qualunque sì fatto diletto ſia l' uomo per condurſi ad uno ſtato di beatitudine tanto coſtante, quanto lo è la immutabile forma dell' oneſto. La ſapienza di Cebete dimoſtra, ſiccome l' uomo col ſeguire le cupidigie, e le voluttà cade nella buca dell' infelicità; ma queſta ſapienza ſe non è la Religione, non ſaprebbe moſtrare una beatitudine che corriſpondeſſe alla violenza che l' uomo dee farſi per non ſeguirle. E che potrebbe quella dire ad un Epicureo, il quale faceſſe conſiſtere la virtù, e la felicità in goder della vita, *finchè diletti, e gioje inebbrian l' alma*, e poi privarſene?

Nè può alcuna ſapienza diſtinta dalla Religione ſottrarre ſenza frode gli uomini al volubile impero dellla fortuna per la varietà, e moltiplicità de' beni ch' eſige la condizione di lui in queſta vita, ed a' quali ſoli potrebbe in tal caſo rivolgerſi l' amor della felicità. Dalla ſola Religione può provenire quella confidenza, e ſicurezza, che ſecondo Cebete dona la vera ſapienza, cioè, come dice, *quella particolare certezza, con cui l' uomo ſi perſuade, che in queſta vita non gli avverranno incontri diſpiacevoli o duri*: poichè non comporta la condizione dell' uomo di potere evitare incontri duriſſimi, ſe ſi riguarda la ſola vita preſente, e che colla ſola virtù riferita anche unicamente a queſta vita, non ſi poſſono addolcire in alcun modo. Laddove la conſiderazione di un' altra vita, e di un una provvidenza ſaggia, e benefica col riempire l' animo di una dolce ſperanza, può rendere i più aſpri travaglj non ſolo tollerabili, ma piacevoli, e conformi all' amor della felicità: che tale è al certo la natura di queſto amore, che tutto anima lo ſpirito dell' uomo, che ſenza la ſperanza d' un maggior bene non può l' animo ricrearſi ne' travaglj, e può per una tale ſperanza trarre da' grandiſſimi travaglj un maggior godimento.

La ſapienza non può perſuadere, che la virtù ſola baſti per fare l' uomo beato. Queſto paradoſſo degli Stoici fu ſempre e dal ſenſo umano reſpinto, e dalla ragione. Sarebbe dunque bugiarda la ſapienza lodata da Cebete, nè avrebbe a' ſuoi lati la verità, e la perſuaſione.

Ma

Ma ſe la verità dimoſtra queſte tre coſe, che l'uomo ſeguendo le cupidigie cade nell' infelicità; ch' egli ſempre dee ſeguire le virtù, ſebbene non ſempre in queſta vita le virtù apportino la felicità; che pure finalmente a ſeguire la virtù dee eſſere moſſo, ed animato dall' amor della felicità; egli è chiaro, che per ritrarre gli uomini dalle cupidigie, e ſtrignergli colle virtù per amor della felicità, dee la ſapienza rendergli ſicuri di una beatitudine che accoppj colle virtù un coſtante godimento. Queſto il fa la Religione coll' additare non ſu queſta terra, ma nel ſeno di una Divinità giuſta, benefica, e provveditrice quella fortunata *ſtanza* de' beati, ove l' animo immortale adorno delle perfezioni convenienti ad una natura intelligente goda immutabilmente dell' intelligenza del vero, e dell' amor del bene.

Potendo pertanto la ſola Religione accordare quelle tre maſſime che abbiamo detto ſopra, ſtabilite dalla verità, e per ogni altra parte incompatibili; ed avendo inoltre sì maraviglioſi, e luminoſi caratteri di veracità, quali ſono quegli che abbiamo deſcritti in queſto ragionamento; laſcio che gli increduli trovino un' altra idea, o forma di ſapienza in qualunque Filoſofia, la quale ſedendo in mezzo della verità, e d' una legittima, e fondata perſuaſione, poſſa incamminare gli uomini alla beatitudine per la via ſegnata da Cebete, e far che l' amor della felicità ſi allontani dalle cupidigie, che ſempre allettano, e ſempre ſi accoſti alle virtù, che molte volte diſguſtano.

INDICE.

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

Discorso Preliminare.

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

Parte prima, Esame delle opinioni degli antichi Filosofi sull' esistenza, e provvidenza di Dio, sulla spiritualità, ed immortalità delle anime umane.

INDICE
DE' CAPITOLI.
LIBRO PRIMO
Della Setta Jonica.

CAP. I.

CAP. II.

CAP. III.

LIBRO SECONDO

Della Setta Italica.

INDICE DELLE MATERIE.

D. PETRUS MARIA BARBO

Congregationis Clericorum Regularium Sancti Pauli Vicarius Generalis.

CUM Librum, cui titulus est -- *Introduzione allo Studio della Religione* -- a Patre Don Hyacintho Gerdil Congregationis nostræ Presbytero professo compositum, duo ejusdem Congregationis nostræ eruditi Viri, quibus id commissum fuit, accurata lectione & gravi judicio recognoverint, & posse in lucem edi probaverint; Nos ut typis mandetur, quantum in nobis est, facultatem facimus. In quorum fidem has fieri, Sigilloque nostro muniri mandavimus. Dat. Bononiæ in Collegio nostro S. Pauli die 15. Mart. An. Dom. MDCCLV.

D. Petrus Maria Barbò Vic. Gen.

D. Paulus Aloysius Stampa Cancell.

Imprimatur. Vicarius Generalis Sancti Officii Taurini Fr. Joannes Dominicus Allonus Ord. Prædic.

V. Franciſcus Ferrerius Collegii Theologorum Taurinenſis Præſes.

Se ne permette la Stampa. Morozzo per la Gran Cancellería.

DISSERTAZIONI

Sopra l' origine del ſenſo morale, e ſopra l' eſiſtenza di Dio ec.

In dichiarazione di alquanti punti del primo Volume

DELLA INTRODUZIONE

ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

IN TORINO, MDCCLV.

NELLA STAMPERIA REALE.

DELLA ORIGINE
DEL SENSO MORALE,

O SIA

DIMOSTRAZIONE,

Che vi ha nell' uomo un naturale Criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l' intrinseca morale differenza del giusto e dell' ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell' ordine e del bello nasce dalla facoltà, che ha l' uomo di conoscere il vero.

PREFAZIONE.

IN questa Diſſertazione io ſpero di ottenere un qualche benigno compatimento da quelli, che avendo letto ciò, che fu dagli altri ſcritto ſulle materie in eſſa contenute, e molto avendovi meditato ſopra, ſapranno certamente quanta ſia la difficoltà di diſtinguere e fiſſare le dilicate nozioni dell' ordine, del bello, dell' oneſto, le quali vivamente riſplendono nell'appreſentarſi allo ſpirito, e ſembrano fuggire e come ſmarrirſi, quando l' intelletto cerca di penetrarle a fondo: Queſti ſaranno in caſo di giudicare di quel poco di lume, che poſſo io avere aggiunto ad un ſoggetto sì oſcuro ed avviluppato agli occhi de' Filoſofi. Avrei potuto colle amplificazioni e cogli eſempli render forſe queſta lettura ſe non gradevole, almeno ſopportabile al comune de' Leggitori, ma queſto avrebbe diſpiaciuto a quelli, a' quali mi preme più, e deſidero maggiormente di piacere, e quelli ſono, che non iſdegnano le nozioni aſtratte, anzi tanto più le amano, quanto che in quelle ſolo ſi fondano le propoſizioni univerſali ed immutabilmente vere, nelle quali connettendoſi molti particolari ſi formano le arti e le ſcienze, e ſolo vogliono, che ſiano coteſte nozioni eſattamente determinate, perchè l' intelletto poſſa chiaramente ſcorgere le relazioni, che ne riſultano, e le applicazioni, che ſe ne poſſono fare a' caſi particolari. A queſto fare ho unicamente atteſo

nello

nello ſtendere la preſente Diſſertazione: queſta è la idea, che ho ſeguitata nel mio lavoro: conoſco quanto ſia, non dico lontano ancora dalla perfezione, ma difettoſo e mancante di ciò, che richiederebbeſi ad un ſemplice formato diſegno e proporzionato. Con tutto ciò ſarò più che contento, ſe gl' intelligenti, voglio dire i Filoſofi, il riguarderanno come un abbozzo, i cui primi lineamenti ſieno capaci di ricevere da una mano più perita nuovi tratti, che il facciano riſaltare in una giuſta forma, e poſſano indi comparire in buona luce e veſtirſi de' colori convenienti alla natura e varietà del ſoggetto.

Ho

HO parlato più volte nel mio discorso preliminare di quel senso morale, che la sperimentale osservazione dimostra esser connaturale all' uomo, per cui si vede, che tutti generalmente gli uomini riconoscono una intrinseca differenza tra certe azioni, che chiamansi giuste ed oneste, come il serbare la fede, ed altre, che diconsi ingiuste e disoneste, come il tradimento: E portati sono ad approvare le prime ed a biasimare le altre; dalla quale approvazione nasce, che gli uomini si fanno benevoli a quelli, che operano giustamente ed onestamente, e detestano gl' ingiusti e perfidi; ed anche ciascuno è naturalmente inclinato a seguir nelle sue azioni l'ordine della giustizia, e seguendolo se ne compiace, e quando se ne diparte per secondare una qualsivoglia passione, accusa però se stesso, e sente un interno rimordimento. Ciascuno può per la sua propria esperienza far fede a se stesso, che tale è appunto la natura dell' uomo. Niente hanno gl' increduli tralasciato, per oscurare e screditare questa esperienza, su cui si fonda il senso morale, da cui vantaggiosissime conseguenze si deducono in favor della Religione. Ed in ciò fare troppo più felicemente, che bisogno non sarebbe stato, è riuscito loro d'ingannare molti, per questa cagion massimamente, che molti di questo senso morale non hanno, che una oscura e confusa nozione, e sebbene il sentano in loro stessi, non sanno però distinguere cosa sia, nè da che proceda; onde ingan-

ingannati per gli ſofiſmi degl' increduli ſi laſciano perſuadere, che queſto ſenſo non dalla natura, ma dall' educazione e dalla conſuetudine ſia in loro provenuto. Ho creduto pertanto, che gioverebbe il dare a conoſcere il più diſtintamente, che per me ſi poteſſe, quale ſia queſto ſenſo morale. Perilchè fare io reputo, che il metodo più conveniente ſia di moſtrarne l'origine e la derivazione da' principj eſiſtenti nell' uomo. Imperocchè la nozione, che indi ſe ne ritrarrà, ſarà una definizione reale, che farà inſieme conoſcere in virtù de' principj, che lo determinano, l' eſiſtenza e la natura di queſto ſenſo morale, o ſia di un naturale Criterio di approvazione, che indipendentemente dalla conſiderazione del proprio utile determina il giudizio, o dettame pratico, in virtù di certe conoſciute leggi di convenienza, di cui l' uomo ſi compiace per natura.

Mi prendo dunque a dichiarare, ſiccome il ſenſo morale dee naturalmente procedere dalla facoltà, che ha l' uomo di conoſcere il vero, e per cui conoſciutolo, lo afferma, e nell' affermazione ſi acqueta, e da un' altra facoltà, che da queſta procede e l' è congiunta, per cui apprende l' ordine ed il bello e ravviſatolo, lo approva, e nell'approvazione ſi compiace. Proccurerò di moſtrare, che l' ordine ed il bello è una neceſſaria conſeguenza del vero: talchè non può un Ente penſante eſſer capace di conoſcere il vero, che non ſia inſieme capace di conoſcere l' ordine originato e determinato dal vero. Il che già conobbe Cicerone, il quale avendo oſſervato nel primo degli ufficj cap. 4. eſſer propria della natura dell' uomo l' inveſtigazione del vero, ſoggiugne come coſa conſentanea: Nec vero illa parva vis naturæ eſt rationiſque, quod unum hoc animal ſentit quid ſit ordo, quid ſit quod deceat, in factis dictiſque qui modus. Itaque eorum ipſorum, quæ adſpectu ſentiuntur nullum aliud animal pulchritudinem, venuſtatem, convenientiam partium ſentit. *Per dimoſtrare ordinatamente queſte coſe, mi ſarà d' uopo cominciare l' inveſtigazione dalle prime nozioni, e dichiarare quanto fia di meſtiero, come ſi vanno l' une dall' altre ſviluppando. Nè laſcierò di dedurne, ove occorrerà, a guiſa di corollarj alcune prove delle verità fondamentali della Religione.*

LEMMA.

L E M M A.

PEr quel ſenſo, per cui è l' uomo conſapevole a ſe medeſimo delle ſue percezioni ha egli la facoltà di diſtinguere le ſue idee e le ſue ſenſazioni, di compararle, e comparandole diſcoprirne le relazioni, e queſte relazioni comparando diſcoprire non ſolo le relazioni, ma ancora le proporzioni delle coſe, oppure proporzionatamente ordinarle.
Queſta è verità d' eſperienza.

§. I.

Nozioni deſtate per la rifleſſione, che fa l' animo ſulle ſue operazioni.

PEr quel ſenſo, per cui è l' uomo conſapevole a ſe ſteſſo de' ſuoi penſieri, venendo a riflettere ſulle operazioni ſopra deſcritte, e ſugli oggetti di eſſe acquiſta molte idee aſtratte, cioè l' idea dell' unità e della diſtinzione, o pluralità, l' idea dell' identità e diverſità, della ſomiglianza e diſſomiglianza, del più e del meno: idee, che eſprimono i ſommi generi delle relazioni delle coſe tra di loro, e finalmente l' idea del bene e del male, deſtata immediatamente dalle ſenſazioni grate e moleſte, e traſportata indi agli oggetti capaci di produrle in noi.

Idea dell' unità e della pluralità.

1. L' uomo, provando la ſenſazione del colore e del ſuono o inſieme, o ſucceſſivamente, e'non può a meno di non diſtinguerle, e nel diſcernere pertanto, ch' egli fa, che il colore non è il ſuono, ſi comprende in queſto diſcernimento l' idea dell'unità e della diſtinzione, o pluralità. Imperocchè, ſe il colore è, ed il ſuono è, eppure il colore non è il ſuono, dunque altro è il colore, ed altro il ſuono, epperò ſono più. Ed in quanto il colore ſi contrappone al ſuono e 'l ſuono al colore, il colore è ciò, ch' egli è, cioè riguardato verſo di ſe non è altro e altro. Egli dunque appreſenta l' idea dell' unità, per cui ſi ravviſa indiviſo in ſe e diviſo da qualunque altra coſa.

Idea dell' identità e della diverſità.

2. L' idea dell' identità e della diverſità. L' identità ſi comprende nell' idea dell' unità. Ma l' idea della diverſità aggiugne qual-

qualche cosa all' idea della distinzione, o pluralità. Se un uomo guarda un oggetto bianco ed ha percezione della sua bianchezza, e si chiami questa percezione A: *indi chiuda l' occhio e di lì a poco il riapra e veda ancora quell' oggetto bianco, e si chiami questa percezione* a, *per quel senso, per cui è l' uomo a se stesso consapevole delle sue affezioni, sentirà, ch' egli è affetto dalla percezione* a *non altramente, che il fu prima dalla percezione* A, *e però sentirà, che la percezione* a *è replicazione della percezione* A, *onde in questo scorgerà distinzione e pluralità, ma non diversità. Che se riflette alla percezione, onde fu affetto, mentre avea gli occhi chiusi, oppure a quella, che avrà, se riaprendoli vanno a ferire su di un oggetto nero, scorgerà, siccome dalla percezione del nero e delle tenebre egli è affetto altramente, che il fu per le percezioni* A *ed* a. *E da questo nascerà l' idea non solo della distinzione, ma ancora della diversità.*

Il nome d' identità si suole prendere in due significati differenti, talvolta in quanto si oppone alla distinzione, e questa è propria e rigorosa identità, talvolta in quanto solo si contrappone alla diversità.

3. *Avendo l' animo cavate l' idee dell' unità, identità e diversità dalla riflessione, ch' egli fa sulle sue proprie operazioni o percezioni, o idee, egli le applica indi alle cose, che sono l' oggetto delle sue percezioni, o idee. Così lo spirito si rappresenta come* uno *qualsivoglia cosa, che è oggetto di una sola percezione, o che da una sola idea gli è rappresentata, quantunque quella cosa sia composta di più parti. In questa guisa viene applicata l' idea dell' unità ad un triangolo per esempio; perchè, sebbene il triangolo comprenda tre lati e tre angoli, con tutto ciò si appresenta allo spirito per una sola idea, ed è oggetto di una sola percezione.*

Unità d' indivisibilità e unità di aggregato.

4. *Perciò vi ha due sorte di unità, la unità d' indivisibilità assoluta, quale sarebbe in un punto Zenonico, o in una monade Leibniziana, e l' unità di aggregato.*

Proposizione I.

5. *Nelle cose sensibili e materiali ha luogo solo l' unità di aggregato* — *Egli è evidente, che l' unità d' un triangolo,*

per

per esempio, non toglie, ch' è non sia divisibile. Egli è dunque uno, *in quanto le parti, di cui è composto, vengono insieme rappresentate allo spirito per una sola idea, e sono perciò comprese da una forma corrispondente a quella idea.*

Corollario.

6. *La forma è pertanto quella, che dà la unità alle cose materiali, in quanto che la forma, che tutte lega le parti loro, vien rappresentata per una sola idea. E per questo conviene, anche ad un aggregato la definizione comune dell'* uno, *la migliore, che siasi recata fin' ora, di essere indiviso in sè stesso e diviso da un qualunque altro.*

Proposizione II.

7. *La cagione, per cui nelle cose sensibili e materiali non può ritrovarsi l' unità d' indivisibilità, ma solo l' unità di aggregato, si è, che sono affette dalla quantità. Imperocchè la divisibilità sempre accompagna dappertutto la quantità, che è per sua natura suscettibile sempre di più e di meno.*

Proposizione III.

8. *Non può lo spirito acquistare l' idea dell' indivisibilità per le cose, che cadono sotto a' sensi, ma solo per lo sentimento interno, che ha delle sue proprie percezioni ed atti, e per lo riflesso, che vi fa sopra --- Imperocchè lo spirito non può ravvisare l' indivisibilità, nè prenderne la nozione in ciò riguardando, in cui può sempre distinguere parti e parti. Ma in qualunque oggetto affetto di quantità, può sempre lo spirito distinguere parte e parte. Dunque ec. Pertanto lo spirito non può prendere l' idea, ch' egli ha dell' unità d' indivisibilità, se non dal senso, che ha delle sue percezioni ed atti, come dall' atto di voler, di giudicare, in cui può supporre per via di sistema, ma non già discernere una qualunque distinzione di cosa e cosa. Dunque ec.*

Corollario.

9. *Senza l' idea d' indivisibilità non potrebbe lo spirito attribuire alle cose sensibili, neppure l' unità di aggregato. Conciosiachè lo aggregato non è appreso dallo spirito come uno, se non in quanto gli è tutt' insieme rappresentato per una sola percezione, la quale è una indivisibilmente, ed in quanto la forma dell' aggregato corrisponde all' unità dell' idea, che se ne ha in virtù di quella percezione.*

Proposizione IV.

Indivisibilità degli atti dello spirito.

10. *Le percezioni e gli atti dello spirito, da' quali deduce l' idea dell' unità d' indivisibilità, sono realmente indivisibili: nè però sono affette di quantità, nè appartener possono ad un Ente, che abbia parti.*

Dimostrazione.

Siano gli atti e le percezioni dello spirito affette di quantità, e perciò appartengano ad un Ente, che abbia parti. Dunque la loro unità sarà una unità di aggregato (5) *e saranno* une *per una forma, che comprende e lega più parti corrispondentemente ad una sola idea. Dunque, siccome l' aggregato è divisibile nelle sue parti, sarà anche una percezione divisibile in molte percezioni, delle quali sarà essa il risultato. Ma ciò è impossibile. Imperocchè sia questa la percezione d' un triangolo, per esempio: nell' ipotesi, ch' ella sia non un semplice e indivisibile atto dello spirito, ma un aggregato delle percezioni delle parti del triangolo, sarà questa percezione del triangolo la somma di tre percezioni, cioè della percezione di un lato + la percezione di un lato + di un altro lato. Dunque chiamandosi* A *la percezione del triangolo, e* B *la percezione di un lato (il che vale ugualmente di qualunque altra percezione supposta componente la percezione del triangolo) dovrà* A *esser lo stesso, che* 3B. *Ma ciò è impossibile, perchè* A, *o la percezione del triangolo consiste essenzialmente nell' atto, in cui si apprendono tutti insieme i lati in una data posizione degli uni rispetto agli altri; il che è molto differente dalla somma di tre percezioni distinte ed accozzate. Imperocchè ognuna di queste percezioni non ha per ogget-*

oggetto, che il suo lato, nè si riflette su l' altro. E siccome la posizione è in astratto e nel suo concetto una cosa indivisibile, che comprende insieme i tre lati in quanto uniti, così la percezione della posizione, che dee comprendere i tre lati in quanto uniti, non può aversi senza un atto, per cui si apprendano simultaneamente, e che corrisponda al concetto indivisibile della posizione. Si chiami dunque C *cotesta posizione: essendo dunque essa una determinazione non contenuta nella somma* 3B, *e dall' altra parte essendo questa essenziale ad* A, *ne segue, che* A *non può esser lo stesso, che* 3B.

Si può lo stesso confermare per quegli argomenti, co' quali provano gli scolastici essere il giudizio un atto indivisibile dello spirito e non un aggregato della percezione del soggetto e di quella dell' attributo: E per quello, che riconosce anche il Locke essere una *la percezione, che rappresenta le relazioni, sebbene supponga la distinta cognizione di più termini.*

E finalmente si può dimostrare con questo argomento, ch' essendo un triangolo divisibile in infinite maniere di parti differenti col tirare linee parallele, oppure oblique ed in qualunque grado di obbliquità, rispetto a qualsivoglia de' suoi lati, o col prendere entro un qualsivoglia punto, e da quello tirare a volontà sui lati linee di divisione o rette, o curve: se la percezione del triangolo fosse la somma delle percezioni delle parti di esso, bisognerebbe, che nel triangolo determinata fosse una certa maniera, o qualità di parti e similmente determinato il numero di esse, perchè fosse determinata la qualità e la quantità delle percezioni componenti quella somma, in cui si vorrebbe, che consistesse la percezione totale del triangolo. Ma una tale determinazione non si dà nel triangolo. Dunque ec.

Hanno pertanto le percezioni e l' idee una rigorosa unità d' indivisibilità, mentre questa non possono aver le forme, che sono nelle cose materiali, e solo si conviene loro l'unità di aggregato; ed essendochè la cagione, per cui nelle cose materiali le forme non possono avere unità d' indivisibilità si è, perchè sono affette di quantità e sono ricevute in un Ente, che ha parti, e perciò sono essenzialmente divisibili; è d'uopo, che le percezioni e l' idee, che a quelle forme corrispondono e le rappresentano, non siano

 affette

affette di quantità, e che però il ſoggetto, in cui ſono, cioè lo ſpirito, non abbia parti. Il che parmi ſia un indubitato argomento, che lo ſpirito non è materia, o corpo in qualunque ſenſo. Argomento tanto più certo, quanto ch' è fondato ſul ſenſo interno, epperò infallibile, che ha lo ſpirito dell' indiviſibilità delle ſue affezioni ed atti.

Si potrebbe opporre per avventura da taluno, che la percezione della bianchezza è compoſta delle percezioni de' ſette colori primigenj. Ma vorrei domandargli, come ciò egli prova contro quella evidenza, che ha fatto riconoſcere a Locke ſteſſo, che quando ſi fa una meſcolanza di raggi, oppure ſi commiſchia una tinta con un' altra, il terzo colore, che ne riſulta, benchè prodotto per quella meſcolanza, non è perciò eſſo una meſcolanza, ma una ſenſazione, una *in ſe ſteſſa e diverſa del tutto dalle ſenſazioni prodotte da quelle tinte, o raggi prima del meſcolamento. Dirà forſe, che i raggi con impreſſioni ſucceſſive producono la ſenſazione della bianchezza, la quale perciò debbe riſultare dalle ſette ſenſazioni corriſpondenti alle ſette impreſſioni. Ma queſto ſarebbe un ragionar poco ſicuro. Le impreſſioni, che fanno i raggi ſull' organo, ſi ſuccedono tanto rapidamente, che la prima dura ancora, quando ſopraggiugne la ſeconda: talchè queſta altro non fa, ſe non che produrre nel moto di già impreſſo una nuova determinazione, e così della terza e dell' altre ſopravvegnenti. Ora ſebbene i ſette differenti impulſi de' ſette differenti raggi concorrano a produr nell' organo quel commovimento, che cagiona la ſenſazione della bianchezza, non tralaſcia coteſto commovimento di eſſere uno in ſe ſteſſo e ſemplice, non altramente, che ſe da una ſola cagione foſſe ſtato prodotto; nella ſteſſa guiſa, che il moto prodotto da due forze, che fanno angolo, è tanto ſemplice in ſe ſteſſo, quanto che ſe foſſe prodotto da una ſola forza equivalente nella direzione della Diagonale. Ed è coſa nota, che parlandoſi di moti compoſti, non s' intende, che il moto compoſto ſia in ſe ſteſſo un aggregato ed una ſomma, ma piuttoſto l' ultimo riſultato di più forze impellenti, e che determinano un grado certo di velocità in una certa direzione. Che ſe ciò vale dell' impreſſione fatta nell' organo del ſenſo, molto più dee valere riſpetto alla ſenſazione della bianchezza originata*

indi

indi nello ſpirito; la quale in ſe ſteſſa non è meno ſemplice ed unica, che la ſenſazione del color giallo o verde o cilaſtro. Il che appare altresì per due ragioni. 1. Perchè la ſenſazione del verde prodotta per il raggio, ch' è di refrangibilità media tra il giallo ed il ceruleo, non è differente dalla ſenſazione cagionata dalla miſchianza de' raggi di que' due colori, 2. Perchè ſenza l' intervenzione de' raggi col ſolo percuotere l' occhio, ſi eccita talora la ſenſazione della bianchezza, o di altro colore chiamato compoſto. Ma in queſto caſo non può queſta ſenſazione di bianchezza dirſi nata dalla meſcolanza, o aggregato delle ſenſazioni del giallo, del verde, del cilaſtro. Dunque ec.

Propoſizione V.

11. *Ha lo ſpirito la virtù di comprendere molte coſe in una ſola idea con un ſolo indiviſibile atto d' intendere. --- La percezione del triangolo è una di unità d' indiviſibilità: cioè lo ſpirito ſi rappreſenta il triangolo per un ſolo atto d' intendere. Ma nella rappreſentazione del triangolo ſi comprendono eſſenzialmente tre lati e tre angoli in una data poſizione. Dunque ec.*

12. *Chiamo idea coteſta rappreſentazione di un oggetto qualunque, che faſſi allo ſpirito, per la quale lo ſpirito il conoſce.*

13. *Chiamo percezione l' atto, per cui ſi forma lo ſpirito a ſe ſteſſo una tale rappreſentazione, o la riceve da eſtrinſeca impreſſione, e tutta inſieme l' apprende e la ravviſa.*

Dal che ſegue manifeſtamente, che nella rappreſentazione, che faſſi allo ſpirito di un qualunque oggetto materiale, o affetto di quantità, debbonſi contenere molte coſe: ed inſieme, ch'egli è neceſſario, che coteſta moltiplicità di coſe ſi apprenda per un ſolo indiviſibile atto: poichè ſe la rappreſentazione del triangolo non ſi faceſſe allo ſpirito, per mezzo di un ſolo atto, cioè ſe la idea del triangolo non foſſe tutta inſieme preſente allo ſpirito, mai ſi apprenderebbe il triangolo, ma ſolo ſucceſſivamente apprenderebbonſi le parti componenti del triangolo. In ſomma non può eſſervi idea di un oggetto materiale, che non comprenda molte coſe: nè può una ſola idea eſſer preſente allo ſpirito, ſe non per un atto ſolo e indiviſibile di apprenſione, o percezione.

Pro-

Propoſizione VI.

Immaterialità delle nature intelligenti.

14. *La virtù e potenza di comprendere molte coſe in una percezione, non può eſſere in un ſoggetto affetto di quantità.*

Dimoſtrazione.

Provata per una dottrina di Ariſtotile ſul ſenſo comune, molto più ſoda di quella di qualche celebre Scrittore moderno.

Per dimoſtrare queſta propoſizione, io mi farò ad interpretare un paſſo alquanto lungo del grande Ariſtotile ſul ſenſo comune, e confrontandolo con alcuni luoghi della Storia naturale dell' anima *fatta per provare la materialità di eſſa, ed aggiungendovi pochi rifleſſi: Dal che ſpero, che riſulterà una convincentiſſima prova dell' immaterialità di quella. Dice adunque Ariſtotile lib. 3. dell' anima cap. 2. teſ. 144., che ogni ſenſo ha una ſorte di ſenſibile, ch' è il ſuo proprio e particolare obbietto, e che il ſenſo riſiede nel ſuo ſenſorio, in quanto è ſenſorio. Ad intelligenza di queſto paſſo è da notare, che pare, che Ariſtotile qui parli del ſenſo, in quanto è nell' atto del ſentire, e dice, che riſiede nel ſenſorio, in quanto è tale, e non in quanto è materiale, come s' inferiſce da ciò, che diſſe ſopra, che il ſenſibile, quando è ricevuto nel ſenſo e produce in eſſo la ſenſazione, vi è ricevuto ſpogliato della ſua materia. Ora ſegue a dire Ariſtotile il ſenſo non ſolo apprende il ſuo ſenſibile, ma ne diſcerne ancora le differenze, ſiccome il viſo, che diſtingue il bianco e 'l nero; ed il guſto il dolce e lo amaro. Ma eſſendochè noi diſcerniamo pure i differenti generi del ſenſibile, come il bianco oggetto ſenſibile della viſta, dal dolce, ch' è un oggetto ſenſibile del guſto, e ſentiamo così la differenza, che vi ha tra un ſenſibile ed un qualunque altro; è neceſſario, che per un qualche mezzo noi ſentiamo queſta differenza, e queſto mezzo ha da eſſere un ſenſo, poichè per eſſo diſcerniamo oggetti ſenſibili. Dal che ſi fa manifeſto, conclude Ariſtotile, che l' ultimo ſenſorio non è coſa carnale, o corporea; perchè tale eſſendo, biſognerebbe, che la virtù, che diſcerne quelle differenze, le diſcerneſſe per via di contatto.*

In tal guiſa imprende Ariſtotile a moſtrare la neceſſità di un ſenſorio comune, al quale vadano in ultimo a riferirſi, ed in cui ſi ricevano le impreſſioni de' differenti ſenſibili ſulla viſta, ſull' udito ec. per poter diſcernere le loro differenze. La neceſſità di

queſto

questo sensorio viene anche riconosciuta dall' Autore della storia naturale dell' anima cap. 9., ove egli pretende stabilire, che ogni sensazione vien prodotta da un cangiamento, cioè da un moto, che si fa nell' organo, o piuttosto nella sola superficie del nervo di esso: che per molte esperienze consta, che solo nel cervello è affetta l' anima delle sensazioni proprie dello animale, che non ha nè sentimento, nè cognizione, se non in quanto riceve la impressione attuale degli spiriti animali: che però non possiamo affermare, che la sostanza degli organi de' sensi non sia anch'essa suscettibile di sentimento, e non ne abbia realmente, ma che coteste modificazioni non possono essere note, se non a quella sostanza medesima, e non al tutto, cioè all'animale, cui non sono proprie, ed a cui non servono. E tutte queste tesi sono da notarsi diligentemente.

Per le funzioni proprie del sensorio comune nel ricevere le impressioni de' differenti generi de' sensibili, e nel distinguerle conclude Aristotile, ch'egli non è cosa corporea; e ne dà subito questa ragione, che se fosse tale, dovrebbe per via di contatto ricevere quelle differenti impressioni, e per via di contatto discernere, il che non può essere. In due maniere viene spiegata questa ragione. Dicono gli uni, che Aristotile ha voluto dire, che il senso comune non è il tatto, siccome potrebbe sembrare a prima vista, perciocchè il tatto è il fondamento di tutti gli altri sensi, il che vogliono, che riprovi Aristotile per questa ragione, che non per via di tatto si può ricevere la impressione del colore, o del suono, il che pure dovrebbe essere, se il tatto fosse il senso comune. Altri stimano essere stato pensiere di Aristotile, che non può il senso comune essere corporeo, perciocchè dovrebbe, come e' dice, ricevere per via di contatto le impressioni de' differenti sensibili, e pertanto la impressione del bianco facendosi su di una parte di esso, la impressione del dolce dovrebbe farsi su di un' altra; il che non può essere, perciocchè debbono quelle impressioni concorrere, come in un sol punto, per essere note a quella virtù, che debbe discernerle. E questa spiegazione pare non sii aliena dalla mente di Aristotile, il quale, come ora vedremo, si prende a provare, qualmente la virtù, che risiede nel senso comune e discerne i differenti sensibili debbe essere in essenza una e indivisibile. A questo pensamento di Aristotile ben si contrappongono le idee dell' Autore

della ſtoria naturale dell' anima cap. 10. 5. 7. e 8., ove egli avendo provato, che l' eſtremità de' nervi, che ſervono di organo a' differenti ſenſi, non concorrono in un ſol punto, ma vanno a finire in uno ſpazio conſiderabile della ſoſtanza midollare del cervello, pretende, che in queſta parte della ſoſtanza midollare ſi ha da riporre il ſenſorio e la ſede dell' anima, la quale perciò debbe avere una eſtenſione commenſurabile alla totale eſtenſione della ſua ſede, ſiccome quella, che ſente ora in uno, ora in un altro luogo di eſſa ſede alle differenti eſtremità de' nervi ottici, olfattori ec., che ſono diviſe: e così debbe eſſere ſparſa in più luoghi del cervello, giacchè, come dice egli, per più porte fra loro diſcoſte viene eſſa in differenti ſue parti percoſſa.

E' ben neceſſario per far l' anima corporea il concepirla così ſparſa e diviſa, perchè da più parti per via di contatto ricevere poſſa le differenti impreſſioni de' ſenſi. E però ſe Ariſtotile proverà all' incontro, che quella virtù, la quale riceve coteſte impreſſioni e le diſcerne, debbe eſſere una indiviſibile e tutta ſimultaneamente raccolta nella ſua indiviſibile unità, rimarrà altresì provato, che l' anima debbe eſſer del tutto incorporea. Ma prima di recare l'argomento di Ariſtotile, è d' uopo avvertire una contraddizione del Materialiſta ſtorico dell' anima.

Contraddizione d' un Materialiſta.

15. *Egli, come abbiam veduto, vuole, che la ſua corporale anima ſia diſteſa per uno ſpazio anche conſiderabile del cervello, cioè quello, in cui metton foce i nervi ſtrumenti de' ſenſi eſterni, la eſtremità de' quali, dice egli, ſono diſgiunte per un intervallo conſiderabile: egli per altra parte confeſſando, che può darſi, che fuori del cervello e negli organi eſterni de' ſenſi ſparſa ſia la ſoſtanza corporea ſenſitiva, in cui egli fa conſiſtere la natura dell' anima, afferma, che quantunque poſſa quella ſoſtanza eſſere ivi affetta di ſenſazioni, queſte non poſſono eſſer note al* Tutto, *cioè all' anima, per cui noi ſentiamo. Ora ſe quella porzione di ſoſtanza ſenſitiva, che ſi ſta nel celabro, non può accorgerſi delle ſenſazioni di quell' altra porzione, che inzuppa la retina, o le papille della lingua: io dico, che anche per la medeſima ragione quella porzione, che ſente all' eſtremità de' nervi olfattori l' odore di una roſa non mai potrà accorgerſi del purpureo colore di quella, che ſente un' altra porzione della corporale anima poſta*

alla

alla foce de' nervi ottici; talchè quell' anima, o quella porzione di anima, che avrà senso dell' odore, non potrà esser consapevole del senso del colore, di cui necessariamente ha da essere affetta un'altra porzione dell'anima. E certamente basta, o per impedire la comunicazione del senso tra una porzione della sostanza sensitiva, ed un'altra porzione di quella, la divisione, che in un aggregato di particelle contigue vi ha tra parte e parte, ed in questo caso egli è manifesto, che dividendo allo infinito le particelle di una qualunque porzione della sostanza sensitiva, ogni atomo farà sempre casa da se, nè potrà essere consapevole dell' impressione fatta nell'atomo vicino; ovvero per dare comunicazione di senso da una parte all' altra, basta la unione di contiguità, ed allora potrà la sostanza sensitiva del cervello comunicare le sue sensazioni a quella porzione di essa sostanza, che scorrendo per gli nervi può portarsi all'estremità del corpo ed insinuarsi fin nelle unghie e ne' capegli.

Ma il vero è, che non basta la unione di contiguità per dare comunicazione di senso, ed è ciò, che assai bene prova Aristotile, il quale discorre così . . . Non è possibile, dice egli, che due sensorj divisi possano fare il discernimento de' differenti sensibili e giudicare, che altro è il bianco, altro il dolce; ma bisogna per fare questo giudizio, che sì il bianco, sì il dolce faccians sentire da un medesimo sensorio. Che se il bianco fosse sentito soltanto dalla facoltà visiva, che non può sentire il dolce, e 'l dolce solo dal gusto, che non può sentire il bianco, non si potrebbe meglio discernere la loro differenza, che se io sentissi il bianco non sentendo il dolce, ed un altro sentisse il dolce non sentendo il bianco; perchè in questa maniera nè a me, nè all' altro potrebbe essere nota la differenza. Bisogna pertanto, che intervenga un terzo, e che un medesimo *sia quello, che sentendo il bianco e sentendo egli altresì il dolce, dica altro essere il bianco ed altro il dolce; perchè non potrebbe questi dire, che il bianco non è il dolce, se quegli, che sente il bianco, non fosse quegli stesso, che sente il dolce; conciosiacchè non può dire, se non ciò, ch' egli sente, e come il sente. Dal che appare, che non può il discernimento de' diversi sensibili farsi per mezzo di diversi sensorj. E per la stessa ragione non può cotesto discernimento farsi in tempi divisi, ma nel farsi si fa in un istante.*

 Impe-

Imperocchè nel giudicare, che io fo, che il bianco è differente da qualsivoglia altra cosa, nello stesso punto, in cui dico il bianco esser differente, è necessario, che s' includa quello, da cui dico, ch' è differente, e che nello stesso punto, in cui ravviso il bianco in quanto differente, io ravvisi l' altro estremo, da cui è differente; laonde, per giudicare, che una cosa è differente dall' altra, come il bianco dal dolce, bisogna, che questa differenza sia presente allo spirito, che giudica, nè può questa differenza esser presente, se non sono presenti l' idee degli estremi, fra cui è la differenza, e non sono riconosciute dalla facoltà discernente.

Altra incongruenza dello stesso Materialista.

E qui porterò un altro passo dello Storico Materialista dell' anima, per cui si vedrà confermato appieno il discorso di Aristotile: cap. 10. §. 10. della memoria *così entra in materia:* Ogni giudizio è la comparazione di due idee, che l' anima sa distinguere l' una dall' altra. Ma essendochè nel medesimo istante non può essa contemplare, se non una sola idea; se io non ho memoria, nel farmi a voler comparare la seconda idea, più non ritroverò la prima; onde tolta la memoria, ecco tolto il giudizio. *Nel mentre adunque, che quest' Autore afferma, che l'anima non può in un medesimo istante contemplare più di una idea, confessa però, che, acciocchè si faccia il paragone di due idee, è necessario, che mentre l'anima ne contempla una, nello stesso istante la memoria le faccia presente l'altra idea; laonde, perchè abbia luogo la comparazione e 'l giudizio, si richiede sempre, che siano all' anima presenti o per via di memoria, o altramente, le due idee, che si hanno da paragonare, e su di tutte e due si porti simultaneamente, e si fissi l' attenzione dell' anima. Dal che appare, che, siccome cotesto atto di attenzione è un solo in se stesso, e cosa indivisibile per natura, così una sola debbe essere la potenza giudicante, che ha simultaneamente presenti due idee, e tutte e due le abbraccia con un indivisibile atto di attenzione.*

Ma qui Aristotile si fa una difficoltà, come è mai possibile, che una cosa indivisibile in un tempo indivisibile riceva mozioni differenti e contrarie, e forme opposte, come sono quelle del dolce e del bianco, del bianco e del nero. Da ciò poi, ch' egli apporta, per dichiarare in qualche maniera questa difficoltà, si

caverà

caverà una chiarissima dimostrazione dell' immaterialità dell' anima. Per ajutare dunque lo spirito a capire in certa maniera, come essendo la virtù di discernere una indivisibilmente, riceva con tutto ciò simultaneamente impressioni differenti e contrarie, ed affetta sia in un medesimo tempo di percezioni tanto opposte, quanto il sono quelle del bianco e del nero, si vale Aristotile acconciamente della similitudine di ciò, che nel continuo chiamasi punto, qual è il centro di un circolo, cui si vanno a riferire tutt' i raggi di esso. Imperciocchè il punto, se si considera verso di se stesso, egli è identicamente uno, e considerato poi in quanto è termine comune di più linee, egli è tanto moltiplice, quante sono le linee, di cui è termine. E così essendo il punto in certa guisa tutt' insieme uno e moltiplice, ne appresenta una certa adombrata immagine di quella virtù, che in quanto discerne è una, ed in quanto sente le differenti impressioni, ch' ella discerne, è moltiplice.

Ciò supposto, egli è certo, che il punto nel continuo non è identicamente uno, e indivisibile, fuor solo per astrazione. Imperocchè in un soggetto affetto di quantità non è assegnabile parte alcuna, che non sia divisibile: Per altra parte il punto fatto uno per via di astrazione, non è moltiplice, se non per estrinseca denominazione, fondata sul rispetto, che ha a più linee: all' incontro la virtù di discernere ha da essere una realmente in se stessa, siccome prova il concludente discorso di Aristotile poc' anzi riferito, e per lo stesso discorso questa virtù nell'atto indivisibile del suo discernimento debbe essere affetta realmente da varie impressioni, ed in se stessa ricevere le sensazioni, o percezioni d' idee, sulle quali cade l' atto del discernimento. Laonde si possono formare gli argomenti a questo modo.

Non può convenirsi ad una cosa materiale una ragione di unità maggiore di quella, che al punto si conviene, cioè una unità imprestata, per via di astrazione: nè colla unità, che si conviene al punto, può accoppiarsi altra moltiplicità, se non in quanto questi è termine di più linee, o principio di una linea, e fine di un' altra, cioè una moltiplicità tutta fondata su di rispetti estrinseci. Ma una sì fatta ragione di unità non pareggia quella, che si conviene alla intelligenza in quanto ha la virtù di discer-

 nere,

nere, la quale non è di una unità di aggregato nè di astrazione: Neppure per la intelligenza, in quanto discerne, basta, che nell'atto indivisibile del suo discernimento si accoppj una moltiplicità fondata unicamente su di rapporti estrinseci. Dunque tale è la natura della intelligenza, che le conviene realmente una unità, che non può trovarsi in cosa materiale, se non per astrazione, e che comprende una moltiplicità, la quale in cosa materiale non può accoppiarsi colla unità, se non per via di rapporti puramente estrinseci. Tanto è vero, che la intelligenza non si confa colla natura del corpo e della materia, quale è realmente, che l' Autore della spiritosa lettera sopra i ciechi ad uso di quelli, che vedono, è costretto di confessare, che per figurarsi la materia pensante è d'uopo di spogliarla delle sue qualità reali per via di astrazione, mentre egli pag. 44. afferma, che i ciechi, perchè vedono la materia in maniera molto più astratta di noi, sono men lontani di credere, ch' essa pensi. E pag. 60. mostra in che cosa consiste questa maniera molto più astratta, con cui i ciechi percepiscono le cose, cioè nel separare le qualità sensibili de' corpi le une dalle altre, o dal corpo stesso, che loro serve di base.

Le impressioni e le forme del bianco e del nero sono incompossibili in un qualunque soggetto affetto di quantità, perchè quella parte di esso, che sarebbe in qualunque modo affetta della impressione, o della forma del bianco, non potrebbe giammai essere simultaneamente affetta della impressione, o forma del nero. Ma da queste impressioni e forme è affetta simultaneamente l' intelligenza, in quanto ha la virtù di discernere: Dunque il soggetto dell'intelligenza, in cui si fanno simultaneamente, e risiedono sì fatte impressioni e forme, non è affetto di quantità. Ma questo soggetto è la sostanza dell' anima. Dunque la sostanza dell' anima non è affetta di quantità, nè però è materiale, o corporea. E certamente conviene, che non sia di corporea natura un soggetto, in cui si ritrovano attualmente impressioni e forme tali, che in soggetto corporeo sarebbono per necessità incompatibili. Dunque ec.

La intelligenza è consapevole a se stessa per sentimento interno della sua identica unità, ed insieme della moltiplicità delle reali impressioni, ch' ella riceve simultaneamente, e ciò per quell' atto indivisibile, con cui le sente di fatto, e le discerne; ma tutto

ciò,

ciò, di cui la intelligenza è consapevole a se stessa per sentimento interno, debbe in essa ritrovarsi, perchè non si sente il nulla. Dunque nella intelligenza vi ha realmente moltiplicità d' impressioni ed affezioni reali identificate in un atto indivisibile. Ma ciò non può ritrovarsi in qualunque soggetto affetto di quantità. Dunque ec.

Queste illazioni cavate dal discorso di Aristotile formano argomenti invincibili contro i Materialisti, i quali non possono qui opporre la solita loro cantilena, che non si conosce la natura della materia, e che però le possono convenire molte proprietà, che noi non sappiamo, come le si convengono. Qui si fondano gli argomenti per una parte sulla nozione immediata, che abbiamo per interno senso delle operazioni della nostra intelligenza, e per altra parte su questa supposizione ammessa da' Materialisti, che qualunque sia la natura della materia e del corpo, la estensione è certamente un attributo, ed una proprietà di quella, per cui ogni parte di materia, ogni corpo è di sua natura esteso e divisibile: ciò supposto l' argomento è concludentissimo contro i Materialisti. Qualunque siasi la natura della materia, ella è un soggetto affetto di quantità e di estensione. Ma la intelligenza per le proprietà, che le convengono, non può essere in un soggetto affetto di quantità, perchè in un soggetto affetto di quantità quelle proprietà si sarebbono incompatibili. Dunque qualunque sia la natura, o essenza della materia, non può l' intelligenza essere una proprietà di essa; perchè ripugna, che si ritrovi in un soggetto affetto di quantità, quale si è la materia, qualunque siasi, come si è detto, l' incognita essenza di quella.

Proposizione VII.

16. *Non può il corpo imprimere per via di vera, e propiamente detta efficienza nell'animo, le sensazioni, onde viene questo affetto — l'estremità de' nervi de' differenti sensi non possono cagionar nell' anima le sensazioni per via di vera efficienza, se non col darle quelle impressioni, che ricevono dagli oggetti esterni. Ma i nervi non ricevono dagli esterni oggetti, se non se una mera impressione di moto locale. Dunque dovrebbono agire sull' anima per via di moto locale; ma una sensazione non può esser l' ef-*

Il corpo nõ può avere vera efficienza su di una natura intelligente.

l' effetto d' un moto locale ; poichè il moto locale non può avere altro effetto, che il cangiare i rapporti di distanza: ed una sensazione non è un cangiamento di distanza. Dunque ec.

Dippiù i nervi per cagionare le sensazioni, dovendo avere ricevuta una impressione di moto, è manifesto, che l' azione loro in seguito del moto acquistato debbe farsi per via di contatto. Ma i nervi non possono affettare col contatto una virtù indivisibile. Imperocchè, o questo contatto farebbesi in un punto indivisibile, e questo non si dà nel continuo, se non per astrazione; o si farebbe in più punti, e ciò supporrebbe una commensurabilità nel soggetto, che riceve l' azione, e perciò una estensione divisibile in una virtù indivisibile. Il che ripugna.

Determinata in questa guisa la virtù della intelligenza e'l suo modo d' intendere, se ne possono dedurre questi corollarj, che sono di non poca importanza.

Corollario I.

Due stati delle cose, l' uno di esistenza, l' altro d' intelligibilità.

17. *Le cose, che cadono sotto l' intelligenza, hanno un essere obbiettivo, reale, intelligibile, distinto dall' Essere, secondo cui esistono in se medesime; o, per esprimere la proposizione in altri termini, l' Essere o essenza di una cosa, come d'un triangolo, ha due stati distinti, uno intelligibile ed obbiettivo, l' altro di esistenza e subbiettivo, l' uno e l' altro vero e reale.*

Questa distinzione parmi, che si potrà chiaramente capire in questo modo: supposta vera la sentenza di Leibnizio, di Volfio, e di altri celebri Filosofi, che non esista nell' universo alcuna estensione continua, e che i corpi siano aggregati di sostanze semplici, l' estensione è un puro fenomeno, ed ha in quanto tale un essere obbiettivo ed intelligibile, ch' è di fatto l' oggetto della geometria, e l' estensione considerata secondo questo stato non è un mero nulla, del quale certamente i Geometri non potrebbono dimostrare le proprietà: ed è pertanto uno stato vero e reale. Si supponga ora, che si dia, come stimano la maggior parte dei Filosofi, una vera continua estensione ne' corpi, o nello spazio, corrispondente all' idea, che ne ha il geometra, questo sarà un essere distinto da quello, in cui era considerata prima come fenomeno, nè questo nuovo stato toglierà la realtà dell' altro, poichè l' esten-

l'estensione, come fenomeno, e secondo il suo essere obbiettivo ed intelligibile, durerà sempre ad essere lo stesso, siavi o non siavi estensione ne' corpi, o nello spazio. Dunque si possono distinguere nelle cose due stati reali, l'uno intelligibile ed obbiettivo, l'altro di esistenza e subbiettivo.

Corollario II.

18. *La possibilità delle cose ad avere uno stato di esistenza e subbiettivo è determinata, e dipende dallo stato intelligibile ed obbiettivo.*

Tutto ciò, che non ripugna per lo principio di contraddizione, si dice possibile. Ma tutto ciò, che non ripugna per lo principio di contraddizione è intelligibile, ed ha per conseguenza un essere obbiettivo ed intelligibile. Dunque ec.

Corollario III.

19. *La verità transcendentale delle cose nello stato d'esistenza e subbiettivo, consiste nella conformità loro collo stato d'intelligibilità ed obbiettivo.*

Corollario IV.

20. *Le cose contingenti nello stato d'esistenza e subbiettivo, sono necessarie nello stato d'intelligibilità. Imperocchè tutto ciò, che non ripugna, è necessariamente intelligibile, e per conseguente necessariamente possibile. La possibilità delle cose e degli stati contingenti è dunque necessaria.*

Idea della somiglianza e dissomiglianza.

21. *TOrnando alle idee, che l'animo acquista, riflettendo sulle sue sensazioni si ha quella della somiglianza e dissomiglianza. L'idea della somiglianza nasce dal riflesso, che si fa sulle sensazioni e percezioni distinte, e non diverse. Quella della dissomiglianza dalle distinte e diverse. Si trasporta la idea della somiglianza e dissomiglianza agli oggetti esterni delle sensazioni e percezioni. Simili si possono dire gli oggetti esterni, ne' quali le determinazioni della quantità sono le stesse, e però valevoli ad eccitar sensazioni e percezioni non diverse: dissimili quelli, in cui sono diverse determinazioni della quantità, onde vagliono ad eccitar sensazioni e percezioni diverse.*

22. *Dal*

Idea della potenza e dell'atto.

22. *Dal riflesso, che fa l'animo sulle sue sensazioni ed operazioni, nasce anche l'idea della potenza e dell'atto. — Allorchè l'animo provato avendo la sensazione della luce, per esempio, se ne trova privo, egli s'accorge di avere in se la capacità di essere affetto di una tale sensazione, e questa capacità, o potenza si riduce in atto, quando attualmente egli prova la sensazione di essa luce.*

23. *Essendo l'animo consapevole a se medesimo di non potersi ridurre da per se stesso dalla potenza, che ha di ricevere la sensazione della luce all'atto di averla, e che perciò si richiede una impressione, il cui principio non ha egli in se stesso, la quale intervenendo è affetto di quella sensazione, o altra qualunque, non volendolo, ed anche ripugnando; per lo riflesso, ch' e' fa su di questo suo stato, e condizione, acquista la idea di potenza passiva, quale egli la scorge in quella capacità, che ha di ricevere una sensazione, che non si può dare, da un principio, che non è in lui: la idea corrispondente di potenza attiva nel principio, che riduce in atto la capacità, o potenza passiva, in cui si trova: la idea di cagione efficiente, che non è altra, che la potenza attiva di quel principio, in quanto riduce in atto la potenza passiva a lui soggetta: la idea dell' effetto, ch' è il risultato della potenza attiva, in quanto riduce in atto la passiva.*

Proposizione VIII.

Qualche cosa esiste fuori dell'animo, distinta dall'animo.

24. *Siccome per lo sentimento interiore, che ha l'animo delle sue sensazioni, non può egli non essere convinto della sua propria esistenza; così nel sentimento interiore, che ha dello stato passivo, in cui è rispetto alle sue sensazioni, ha egli un argomento del pari concludente della esistenza d' un principio distinto da lui, in cui risiede la potenza di eccitare in lui quelle sensazioni e percezioni, ch' e' non si può dare, e di cui è talvolta affetto suo malgrado.*

E certamente la verità di questa proposizione: ciò, che pensa, necessariamente esiste, rende necessaria la verità di questa universale, sotto cui quella prima è compresa, cioè, che dal nulla niuna operazione può procedere. Dunque se l'animo riceve sensazioni, delle quali il principio non è in lui, è necessario, che

pro-

provengano da un principio distinto da lui: altramente verrebbono dal nulla.

Corollario.

Se questa proposizione è giudicata sufficientemente provata, vede ognun, che rovina del tutto il fondamento del sistema dello Spinosa tutto appoggiato sull' indivisibilità di una sola sostanza.

E giacchè i Materialisti non sono in dubbio della esistenza de' corpi, senza qui fare una inutile digressione per provarla, accennerò brevemente ciò, che viene direttamente in seguito della tesi, vale a dire, che lo argomento preso dal sentimento interiore della esistenza di una qualche cosa distinta dell' animo, prova colla stessa efficacia la esistenza di una cosa, o principio incorporeo ed immateriale. Imperocchè per la proposizione precedente, non può un principio corporeo fare sull' animo immediatamente quella impressione, che si richiede, per produrre efficientemente in esso le sue sensazioni. Dunque la esistenza di queste sensazioni provando la esistenza di un principio valevole a produrle immediatamente, prova la esistenza di un principio incorporeo.

Che sia facoltà naturale.

25. P*Er lo sentimento, che ha l'animo della sua inclinazione a valersi delle potenze o attive, o passive, che scorge in se stesso per produrre, o ricevere certe impressioni; siccome anche a valersi delle parti del suo corpo, degli organi de' sensi, come degli occhi per vedere, delle orecchie per udire, delle mani per toccare ed operare; acquista la idea di ciò, che chiamasi facoltà naturale. Laonde ogni qualvolta individui simili si vedono forniti comunemente di certi organi, o parti atte a ricevere, o produrre certe impressioni, e che a quelle va comunemente unita in quegli individui la propensione, o conato di adoperarli; io dico, che in quegl' individui vi ha una facoltà di ricevere quelle determinate impressioni, o di esercitare quelle determinate operazioni. Così vi ha negli animali una facoltà naturale di usare dei loro sensi, e di usare quelle parti, delle quali sono forniti, per procacciarsi le cose giovevoli alla loro conservazione, alla educazion della prole ec., ed a fuggire, o a spingere le contrarie.*

Proposizione IX.

Che ogni facoltà naturale deobe avere un oggetto proporzionato.

26. *Ogni facoltà naturale ha un oggetto valevole a produrre su di lei la impressione, a cui è destinata, oppure un oggetto, su di cui possa produrre la operazione, che l'è conveniente. Tesse il ragno la sua tela, sebbene non abbia ancor veduto alcun moscerino. Ed il tesserla è in lui effetto di una facoltà naturale, cioè di una attitudine, ed inclinazione comune a tutti gl' individui simili. L' oggetto di questa facoltà si è il prendere il moscerino, che di fatto la tela è atta a trattenere, ed il quale è altresì atto a nutrire il ragno. Io dico pertanto, che la esistenza di quella facoltà è congiunta colla esistenza del suo oggetto. Onde si può concludere: tesse il ragno la tela, dunque esiste il moscerino. Una induzione generale reca una prova irrefragabile di questa proposizione.*

Corollario.

Confutazione e contraddizione di Lucrezio.

27. *Quindi può apparire quanto sia vero ciò, che tutto il mondo ha per vero, e che il più famoso Materialista taccia di errore intolerabile, cioè, che gli occhi siano fatti per vedere, le orecchie per udire, le gambe per camminare: volendo all' incontro Lucrezio lib. 4., ch'essendo i sensi ed i membri nati nel corpo, e cresciuti così a caso si accorge lo animale, che possono servire a tale, o tale uso, e quindi mosso da questa notizia, ch' egli acquista nel vedere e nel trattare le sue membra, se ne prevale, e li dirizza a certi usi. La prova, ch'egli apporta di questo suo detto, non è altra, se non che tutte le membra fur pria dell'uso loro, che sono le membra prodotte innanzi, che aver si possa notizia della utilità loro, la qual notizia sopravvegnendo si desta lo accorgimento di adoperarli. Onde conclude, che non sono prodotte per lo uso, ma che l' uso nasce dalla notizia, che si ha della loro attitudine a qualche operazione, la qual notizia non precede, ma segue il nascimento e la formazione delle membra: Se adunque appieno consterà, che lo accorgimento, che hanno gli animali di adoperar le membra loro, e dirizzarle a certi determinati usi, non segue, ma precede la formazione e 'l nascimento di quelle, si farà anche manifesta la falsità dell' argomento*

di

di Lucrezio e della conclusione, ch' egli ne cava. Ora, per ciò mostrare ad evidenza, basta la costante osservazione dallo stesso Lucrezio riportata nel quinto libro, alla quale non potendo egli ripugnare, è stato costretto di ripugnare a se stesso, e dare in una patentissima contraddizione. Ecco i suoi versi.

. . . . . Pria ch' al vitel nascano in testa
Le corna; egli con esse irato affronta
E il nemico rival preme ed incalza:
Ma de' fieri leoni i pargoletti
Figli, e delle pantere, allorchè appena
Nelle branche hanno l' ugna e i denti in bocca,
Già co' piedi e co' morsi altrui fan guerra,
Senza che confidar tutti gli augelli
Veggiam nell' ale, e nelle proprie penne
Chieder tremulo ajuto.

Se dunque il vitello drizza le corna per ferire, pria che gli siano nate in testa, e se i pargoletti de' cinghiali, non essendo loro ancora spuntate le sanne, (come attesta Galeno di aver veduto), cercano di offendere colle mascelle, anzichè co' piccoli denti, che hanno già, co' quali pure potrebbono fare un poco di male; non è vero ciò, che afferma Lucrezio nel libro superiore, che pria nascono le parti nel corpo dello animale, indi acquista questi la conoscenza di ciò, a cui possono valere, e finalmente accorto della utilità, che ne può trarre, si muove ad usarle. Anzi lo animale tenta di usarle pria di averle, onde si vede il contrario di ciò, che Lucrezio dice: Sed quod natum est, id procreat usum; *e ch' è il solo fondamento, che abbia per negare, che gli occhi siano fatti per vedere ec.*

28. *L' uso delle facoltà naturali si può riguardare sotto due rispetti, o in quanto procede dalla facoltà, quale operazione di essa, o relativamente all' inclinazione, che muove la facoltà ad una tale operazione. Sotto il primo rispetto, l' uso è un effetto fisico dipendente dalla costituzione della facoltà relativamente alla costituzione dell' oggetto: Sotto l' altro rispetto, l' uso è un fine, a cui si muove l' animale, o un mezzo per conseguire un fine a*

 lui

lui conveniente, cioè a procacciarsi le cose giovevoli alla sua conservazione ed al suo stato, ed a fuggire, o ributtare le contrarie.

Corollario.

Impossibilità delle forme plastiche.

29. *Dal che parmi, che si possa inferire, che la costituzione di coteste facoltà e la direzione loro a certi oggetti, conforme all' inclinazione dell' animale, non può dipendere da alcuna forma plastica. Imperocchè l' inclinazione, o conato dell' animale suppone una determinata costituzione nell' oggetto a cui si porta: l' inclinazione, o conato del ragno a prender la mosca, suppone una determinata costituzione di corpo in questa, per cui atta sia ad esser trattenuta nella tela di quello, ed a servirgli di pascolo. Ed a questa inclinazione dee essere corrispondente la costituzione delle facoltà, che si suppongono essere un lavoro della forma plastica. Ora dovendo questo lavoro esser formato a norma della costituzione dell' oggetto, bisogna, che la forma plastica, che genera il ragno, vada d' accordo colla forma plastica, che genera la mosca. E questo accordo dee provenire, o da una casuale combinazione secondo il sentimento di Lucrezio, o dalla natura stessa di queste forme, o da una intelligenza, ch' al tutto presieda, e tutti regga con determinate leggi i movimenti delle cose. Ma l' ipotesi di Lucrezio delle fortuite combinazioni è rigettata da quelli, che ricorrono alle forme plastiche, per introdurre un determinato immutabile ordine di necessità. Nell' altra ipotesi l'accordo delle forme plastiche non è determinato per alcuna ragion sufficiente. Imperocchè la forma plastica, che genera il ragno, non riceve alcuna direzione da quella, che forma la mosca; poichè l' una e l' altra operano ciecamente, ed alla sorda in soggetti distinti; epperò questo accordo dovrebbe ricadere nell' ipotesi delle fortuite combinazioni, che si vogliono evitare. Dunque la direzione costante delle forme plastiche, dee essere stata ordinata da un principio superiore nella terza maniera, che sola rimane, cioè per via d' intelligenza e di disegno.*

Idea della perfezione.

30. I*Ndi si può determinare con esattezza una nozione comune, ma poco determinata generalmente di una cosa reale, e che in vano i Materialisti pretendono rigettare, come cosa immaginaria e di pura opinione, o pregiudizio, voglio dire la nozione della per-*

perfezione conveniente agl' individui, e della maggiore, o minore perfezione delle differenti spezie, ed anche della maggiore, o minore perfezione degl' individui in una stessa spezie. Io dico adunque, che questa perfezione consiste in primo luogo nell' intero complesso delle facoltà richieste ad un individuo, per esercitare le sue funzioni e conseguire il suo fine, secondo la naturale inclinazione, o conato. In secondo luogo nella conveniente struttura e disposizione di essi organi, per meglio esercitare le loro funzioni; e conseguire e più speditamente *e più* sicuramente *e più* pienamente *il proprio naturale fine. In terzo luogo nello esercizio, per cui attualmente conseguiscono il fine, e con esso lo* stato *conveniente alla loro inclinazione.*

31. *Adunque in una medesima spezie s' intende facilmente, come possono variare i gradi di perfezione, secondochè il complesso delle facoltà è intero, o più, o meno mancante, e secondo i differenti gradi della conveniente disposizione e struttura degli organi di esse facoltà.*

32. *E nelle differenti spezie quelle, che hanno maggior copia di facoltà, onde possono esercitarsi su più oggetti, hanno anche più di perfezione, imperocchè potendo esse conseguire un fine e godere di un bene, il cui conseguimento è negato alle nature inferiori, tanto più sono vantaggiate sopra di esse quanto è la realtà, o l'Ente alla negazione, ed al nulla superiore e preferibile.*

33. *E per dichiarare questo con una similitudine, se una mostra avesse senso della potenza, che ha di segnare e misurare le ore, e fosse a lei la operazione di tale potenza conveniente e dilettevole, consisterebbe la sua perfezione nel determinato complesso delle ruote ed altri ordigni, e nella conveniente disposizione e squisito lavoro di essi. Ed in questo tale complesso e disposizione s' intenda un grado di perfezione: siavi poi un oriuolo, che oltre la facoltà di segnare l' ore, aggiunto abbia la sveglia, lo istrumento per ripetere l' ore ec. Ed abbia senso di queste facoltà, e gli siano pure convenevoli e dilettose le operazioni di quelle: quest' oriuolo a misura che più avrà di queste facoltà, più anche di perfezione acquisterà, perciocchè avrà tutto il bene, che possede la semplice mostra, ed avrà dippiù tutto quello, che si può conseguire per le facoltà, che ha di più.*

34. *La*

34. *La idea del più e del meno di perfezione acquistata per la riflessione sulla maggiore, o minore distesa, sul maggior, o minor vigor delle facoltà, di cui è l' animo consapevole a se stesso, si attribuisce alle cose prive di senso per via di analogia.*

35. *Nelle cose corporee il progresso da una perfezione minore ad una maggiore si fa per mezzo della moltiplicazione degli organi, e per conseguenza delle parti.*

Differenza della perfezione nelle nature corporee, e nelle intelligenti.

36. *Nelle intelligenze il progresso da una minor perfezione ad una maggiore si fa per via di tendenza all' unità; scemandosi il numero delle facoltà intellettuali, le quali quando divengono più perfette, coincidono. Così l' intelligenza nell' uomo comprende e reminiscenza, per cui richiama le cose passate, e fantasia, che le idee compone, o divide, e ragione, che da' principj deduce le conseguenze; ma crescendo in perfezione la intelligenza, cioè la virtù di avere più cose tutt' insieme presenti, diventata che fosse infinita, più non sarebbevi distinzione di memoria, di fantasia, di ragione, perchè tutto l' intelligibile, essendo tutt' insieme abbracciato dall' intelligenza infinita, sarebbe sempre presente la notizia del passato, presenti tutte le possibili combinazioni delle idee, e ne' principj si vedrebbono tutte le conseguenze. Laonde quelle facoltà lasciate le loro limitazioni verrebbono a identificarsi in un atto semplicissimo d' intelligenza. All' incontro nelle cose corporee non può crescere la virtù di operare, e per conseguenza la perfezione senza la moltiplicazione degli organi e degl' instrumenti richiesti per le differenti operazioni.*

Corollario I.

37. *Quindi si può argomentare quanto sia la natura dell' intelligenza differente dalla natura corporea, poichè nella intelligenza la scala della perfezione va sempre tendendo all' identificazione ed all' unità, laddove nelle nature corporee il progresso alla perfezione si va facendo per la via opposta della distinzione, o molplicità.*

Corollario II.

Limitazioni essenziali alla natura corporea.

38. *La natura corporea è soggetta essenzialmente a dover essere limitata nella sua virtù: poichè, ove vi ha distinzione e moltiplicità,*

plicità, ivi ha anche limitazione. All' incontro l' intelligenza non è per se stessa, e come intelligenza astretta a dover essere limitata nella sua virtù; poichè le facoltà, che appartengono all' intelligenza, col crescere di essa perdono le loro limitazioni e s' identificano.

Corollario III.

39. *Dunque non ripugna una intelligenza tanto estesa, quanto l' intelligibile, cioè una intelligenza infinita. Anzi lo stato intelligibile ed obbiettivo, essendo necessario in virtù del suo concetto, per lo principio di contraddizione (num. 20.) non può questo stato intelligibile avere un Essere reale fuori di una intelligenza infinita. Dunque ec.*

Possibilità d'una intelligēza senza limitazione.

§. II.

Della facoltà di conoscere il vero, e del progresso dal vero alla nozione dell' ordine e del bello.

A*Bbiamo accennate finqui alquante delle idee, che acquista l'animo riflettendo sulle operazioni della facoltà, che ha di distinguere le sue sensazioni e percezioni; indicando altresì il progresso delle cognizioni, che per mezzo di quelle può acquistare, e quelle massimamente, che possono servirgli a ravvisare nel suo modo di operare, come in una immagine la sua propria natura. Ora seguendo la traccia segnata da principio, è da mostrare, siccome dalla facoltà di distinguere le sue idee, nasce la facoltà di conoscere il vero, l' ordine ed il bello: e da questa il senso morale, per cui distingue l' onesto e 'l lodevole dal turpe e biasimevole.*

Proposizione X.

40. *Il vero in quanto è oggetto della cognizione e del giudizio consiste nelle relazioni, che hanno le idee, e le cose rappresentate dalle idee fra loro, in virtù delle quali relazioni le idee si congiungono, o disgiungono; si formano giudizj affermativi e negativi. Così di un Geometra dicesi, che conosce ed afferma una verità,*

Idea del vero.

rità, quando conosce ed afferma gli angoli retti esser tutti eguali, l' angolo retto esser maggiore dell' acuto. E questa verità in quanto è l'oggetto ed il soggetto della cognizione e del giudizio, non è altro, se non il rapporto di uguaglianza, che passa tra un angolo retto ed ogni altro angolo retto, e 'l rapporto di maggior disuguaglianza, che vi ha tra l' angolo retto e l' acuto.

Corollarj.

Non bene intesa dal celebre Autore della storia naturale.

41. *Quindi non è da volersi figurare l'*essere metafisico *della verità, come un* Essere *assoluto in se stesso; il che pare, che non abbia bastevolmente avvertito il celebre Autore della storia naturale, quando facendosi ad investigarne la natura, in essa tanto trova di oscurità. Questa verità non ha altro essere, se non un essere puramente relativo, consistente nel rapporto, che risulta dalla comparazione delle idee.*

Necessaria ed infinita serie, che lega tutte le verità immutabili.

42. *Quindi s' intende, come si dia una serie di verità immutabili, infinite, e tutte connesse. Imperocchè ogni determinata idea, come la idea d' un triangolo, di un quadrato ec. è immutabile. Imperocchè ella è necessariamente ciò, ch' ella è. Dunque i rapporti, che risultano tra queste idee, come p. e., che il quadrato sia doppio del triangolo di eguale base ed altezza, sono pure immutabili: Ora infiniti sono i possibili, cioè le cose, che metafisicamente non ripugnano, e ad ogni possibile corrisponde un idea, che il rappresenta o può rappresentare, dunque infinita essendo la serie de' possibili, sarà anche infinita la serie delle verità immutabili, che sono i rapporti risultanti dalla comparazione delle idee, che li rappresentano. E finalmente ogni idea potendosi paragonare con qualunque altra idea, e da questa comparazione dovendo risultare un qualche rapporto, tutte le idee, e per conseguenza tutt' i possibili sono connessi per mezzo di qualche verità, e vicendevolmente la essenziale connessione de' possibili porta seco una essenziale connessione tra le verità, che risultano dalle loro idee.*

Che le verità geometriche sono reali.

43. *Quindi anche appare, che senza sufficiente ragione ha preteso il citato celebre Autore di far comparire le verità geometriche, quali verità non reali, ma puramente arbitrarie, di pura definizione e supposizione arbitraria. E certamente una volta, che è de-*

è determinata la idea del triangolo, del quadrato ec. Egli è chiaro, che neceſſarj ſono i rapporti, che ne riſultano, e che può lo ſpirito non già farli egli queſti rapporti, ma ſolo ſcoprirgli quali ſono. Si dirà, che la idea del triangolo e del quadrato ſono fatte dallo ſpirito per via di aſtrazione e definizione arbitraria. Egli è il vero, che dipende dallo ſpirito il fiſſare l' attenzione ſua ſu di una maniera piuttoſto, che ſu di un'altra tra quelle, in cui può eſſere lo ſpazio circoſcritto, e farla conoſcere altrui, per via di una definizione nominale, ed in queſto ſenſo può dirſi, che lo ſpirito fa la nozione del triangolo, perchè da lui dipende il conſiderare nella idea uniforme dello ſteſo una parte determinata da tre linee, anzichè da quattro, o cinque ec. Ma non potrebbe lo ſpirito conſiderare nella idea uniforme dell' eſteſa, ora un triangolo ed or un quadrato, ſe la idea dell'eſteſa non foſſe per ſe ſteſſa ed eſſenzialmente determinabile ad eſſere circoſcritta da tre linee e da quattro, e che però nella idea uniforme dello ſteſo non ſi conteneſſe di già il triangolo ed il quadrato, come modo, ſe non eſiſtente attualmente, almen poſſibile, e però reale. Anzi egli è ben da conſiderare, che nelle aſtrazioni e percezioni lo ſpirito niente mette del ſuo, ma ſolo col penſiero ſepara le une dalle altre le qualità unite, o pure le ſtacca dal loro ſoggetto. Sicchè ogni idea aſtratta, o preciſa, rappreſenta ſempre una qualche realtà indipendente dallo ſpirito, e determinata per la natura del ſoggetto, nè altro vi ha in queſto di arbitrario, fuorchè conſiderarne una, anzicchè l'altra. Laonde concludiamo, che la idea, o la natura reale di un ſoggetto determina tutte le poſſibili modificazioni, e così la idea dell' eſteſo determina la poſſibilità delle figure, onde può eſſere circoſcritto, e queſta poſſibilità è reale, e non arbitraria. E per queſto avviene, che il bilineo rettilineo è impoſſibile, e non è alcuna coſa di reale; laddove il chiliogono, ſebbene non eſiſtente attualmente, è però una coſa poſſibile e reale. Pertanto, ſe la idea dello ſteſo non è puramente arbitraria, e rappreſenta qualche coſa di reale, è d' uopo confeſſare, che tutte le idee aſtratte e preciſe, che può formare lo ſpirito intorno allo ſteſo, debbono anch' eſſe avere un oggetto reale, e che non ſono arbitrarie, ſe non in queſto ſenſo, ch' egli è arbitrario allo ſpirito l' applicarſi ad una, piuttoſto che

un' altra. Ora, che la idea dello ſteſo non ſia idea arbitraria, può apparire da queſte due ragioni, tacendo le altre più ſottili, primo, che la idea dello ſteſo è cagionata in noi dalla ſenſazione, e non è pertanto idea di formazione, in ſecondo luogo, che la idea dello ſteſo, quale in noi è cagionata dalla ſenſazione, contiene in ſe eſſenziali determinazioni, che non ſoggiacciono all'arbitrio dello ſpirito, eſſendo eſſenziale allo ſteſo lo aver tre dimenſioni, nè potendoſene finger nè più, nè meno. Laonde non potendo lo ſpirito nè allargare, nè riſtringere la realtà rappreſentata per la idea dello ſteſo, è chiaro, che una tale realtà è indipendente dallo ſpirito, nè la idea, che lo rappreſenta, può dirſi una idea arbitraria.

Perciò i riſultati delle verità geometriche rappreſentano lo ſtato reale delle coſe, come appare nella miſura de' terreni, nell' applicazione della geometria alla meccanica ec. E' dunque falſiſſimo il detto di alcuni, che le verità geometriche ſono coſe, che noi facciamo, ed è fondato ſu di un puro equivoco, in quanto che ciò, che vi ha di arbitrario nello ſpirito, nello applicarſi a conſiderare un triangolo, anzicchè un quadrato, ſi traſporta alla eſſenza e realtà del triangolo in ſe ſteſſo.

Dichiarazione intorno alle idee univerſali.

E Qui mi torna in acconcio il dire brevemente alcune coſe in dichiarazione delle nozioni univerſali. Alcuni penſano, che le idee univerſali non ſiano altre, che confuſe apprenſioni di molti individui; imperocchè tanti eſſendo gl' individui, nè potendo lo ſpirito tutti ad uno ad uno immaginarli diſtintamente, li raccoglie, come in un globo in una confuſa immagine, che gli rappreſenta indiſtintamente ed all' ingroſſo ſenza le differenze, che li diſtinguono. Così ha penſato Spinoſa, ed Obbeſio, e molti altri ſono dello ſteſſo ſentimento, ſenza forſe ſaper, che tale ſia ſtato quello di Spinoſa, di Obbeſio, e ſenza ſoſpettar, che ſotto di eſſo poſſa naſconderſi qualche malizia. Ma un tale ſentimento non mi pare, che ſpieghi bene la natura delle idee univerſali. Per iſpiegarla parmi, che va fatta queſta diſtinzione. Altre ſono le idee univerſali, nelle quali ſi conſidera una ſola forma, *o* qualità *in quanto applicabile a molti ſoggetti: altre ſono quelle, in cui ſi conſidera un ſoggetto in quanto ſuſcettibile di più forme, o qualità differenti. L' idea univerſale del triangolo equilatero è del*

primo

primo genere, la idea della figura in generale è del secondo. La prima è una idea chiara e distinta per se stessa, nè si può dire in alcun modo, che sia una confusa percezione di molti triangoli equilateri. Così nelle cose artifiziali ha il perito artefice una chiara e distinta notizia della forma, o struttura d' un oriuolo, o di un pirometro, nè questa gli rappresenta un singolare, o determinato oriuolo e pirometro, nè pure ella è una confusa percezione di molti oriuoli e pirometri. La idea dunque chiara e distinta in se stessa del triangolo equilatero, e della forma dell' oriuolo, è una idea universale, in quanto ch' ella è accoppiata con questa cognizione, che una tale forma è applicabile a molti soggetti. Questa è la idea universale delle spezie reali delle cose, la quale in noi manca, e però siamo costretti di distinguere la spezie per certi attributi costanti, che osserviamo ne' differenti individui, ma ella può essere in una intelligenza più perfetta della nostra, che conoscesse la struttura interna dell' oro e dell' argento, la quale vedrebbe essere applicabile a molti soggetti, e distinguerebbe gl' individui dotati di una tal forma dagli altri tutti: Laddove a noi, che ne giudichiamo per le apparenti loro qualità, ne accade lo sbagliare sovente, prendendo per individui d' una medesima specie, quelli, che sono di specie diversa. Sicchè una tal sorta d' idea universale non ha in se niente d' imperfezione. Anzi richiedesi alla perfezione dello intendere, e si dee riconoscere in Dio, che conosce tutte le forme ed i soggetti, a cui sono applicabili.

Le idee universali dell' altro genere sono quelle, in cui si considera un soggetto, in quanto è capace di ricevere una moltiplicità di forme, o qualità. Così nel considerare, che una porzione dello steso può essere circoscritta ora in triangolo, e poi in quadrato, in pentagono, in circolo ec.; io ho la idea della figura in generale. Ma questa neppure è una confusa percezione di molti singolari; Imperocchè l' oggetto direttamente rappresentato da questa idea, non sono le figure, ma la potenza, che ha una porzione dello steso di esser circoscritta da varie figure, la quale potenza s' intende chiaramente. Di questa sorta sono l' idee universali de' generi, che hanno sotto di se molte spezie. Così supponiamo, che un artefice sappia tutte le forme artifiziali, che

possono introdursi in un pezzo di ottone, avrà egli una chiara e distinta nozione della potenza, o possibilità dell'ottone a riceverle, nè solo chiara e distinta, ma adequata (il che non è in noi rispetto alle figure) Ed all'adequata nozione, come si suppone, di quella potenza, o possibilità andrà congiunta l'idea universale del genere, che comprende tutte le spezie d'artifizio, che vi si possono introdurre; cioè conoscerà in quella materia la ragion determinante, per cui tutte quelle spezie si possono introdurre, e niun' altra se ne può introdurre. E questa ragion determinante sarà un attributo comune a tutte quelle spezie, e'l solo attributo loro comune. Una tal sorta d'idea universale appartiene adunque anch'essa alla perfezione della intelligenza, ed è senza dubbio in Dio rispetto a tutte le cose naturali.

45. *Allorchè dunque alcuni negano l'idee universali in Dio, perchè le suppongono provenienti da imperfetto modo d'intendere, confondono l'idee universali colle idee di precisione, per cui in un soggetto si considera una qualità senza considerarne un' altra, che l'è connessa, come quando nel fuoco si considera la luce senza considerare il calore. Questo modo è in vero un carattere di una intelligenza limitata, nè può convenire a Dio, che tutto comprende; ma non ha questo da fare colle idee universali. Dal che appare quanto sia d'uopo il distinguere con esattezza sì fatte nozioni; onde mi lusingo, che non sarà per dispiacere a' Metafisici la dichiarazione recata in questo luogo.*

SI è veduto sopra, siccome il vero, in quanto è oggetto della cognizione, consiste nelle relazioni delle cose, per mezzo delle quali si congiungono, o disgiungono certe idee, secondochè appajono convenienti, o ripugnanti.

Della formazione de' principj universali.

46. *Queste relazioni di convenienza, o ripugnanza si ravvisano in qualche soggetto particolare, e le più s'appresentano per la prima volta in soggetto, che cade sotto a' sensi. Con tutto ciò altre di queste relazioni danno all'animo fondamento di formarne proposizioni universali, senza che intervenga induzione alcuna. Così nel vedere un tutto composto di più parti, e nel riflettere alla idea del tutto, ed alla idea della parte, risulta, comparandole il rapporto di maggior disuguaglianza, che vi ha tra il tutto e la parte, e sebbene questo siasi osservato in un sol tutto,*

si

si scorge però, che un tal rapporto dee risultare tra ogni altro tutto, ed ogni altra parte, e indi si forma la proposizione universale, che il tutto è maggior della parte. All' incontro se osservo una pietra rotonda, sebbene io veda, che in essa la rotondità è congiunta col complesso delle altre qualità, alle quali dò il nome di pietra, non scorgo però, che questa relazione sia immutabile, e che la rotondità debba sempre accompagnare il complesso delle altre qualità della pietra. Laonde su di questa relazione io non posso formare una proposizione universale. Tra le proposizioni universali, a cui dà fondamento la relazione stessa, che si scorge tra l' idea del soggetto e quella dell' attributo, e le proposizioni, che particolari si rimangono, vi ha di mezzo le proposizioni, che si fanno universali per via d' induzione, quale si è questa, che tutt' i corpi sensibili, e tutte le parti di questi sono gravi.

Sbaglio di Obbesio.

Obbesio nel Levitan vuole, che la universalità delle proposizioni dipenda dalla imposizione de' nomi, cosicchè uno, che non abbia l' uso de' nomi, non vaglia formare proposizione universale alcuna, sebbene conosca lo stesso rapporto, che dà fondamento di formare una proposizione universale a chi ha l' uso de'nomi. Così supponendo un sordo nato, che abbia sotto l' occhio da una parte un triangolo, e da un' altra due angoli retti, concede Obbesio, che potrà questi a forza di raziocinio pervenire a conoscere il rapporto di uguaglianza, che vi ha tra i tre angoli del triangolo, e i due retti. Ma in ciò si fermerà la sua cognizione. Laddove quello, che ha l' uso de' nomi, osservando, che questo rapporto non dipende nè dalla lunghezza de' lati, nè da altra cosa speziale al triangolo, che ha sotto gli occhi, ma solo da questo, che ha tre lati retti e tre angoli, e potendo determinare questa idea per mezzo di un sol nome, formerà una proposizione universale, ed affermerà, che in ogni triangolo rettilineo i tre angoli sono uguali a due retti. Io rifletto, che il comprendere, che fa lo spirito con un sol nome quel complesso di lati e di angoli, ch'egli osserva in un triangolo, è una conseguenza dell' atto, con cui mentalmente se li rappresenta in una sola idea, talchè la determinazione del triangolo, per via del nome è un effetto dell' idea già determinata nello intelletto, e la unità del nome

un segno, una immagine, una espressione della unità del concetto, con cui apprende quel complesso, come una sola cosa. Laonde non vedo, perchè non potrebbe il sordo nato fissandosi l' idea determinata del triangolo, ed osservando, che l' uguaglianza dei suoi tre angoli coi due retti dipende unicamente dall' aver tre lati retti, fondare su ciò non altrimenti, che se al triangolo apponesse un nome, fondare (dico) una proposizione universale. Ma almeno per questa unità di nome richiesta da Obbesio, perchè lo spirito possa riconoscere la necessaria uguaglianza, che passa tra gli angoli del triangolo, e due retti, e così formare una proposizione universale, si comprende la necessità, che vi ha, che per l' unità del nome gli si rappresentino, come una sol cosa, e simultaneamente i tre lati del triangolo, dalla posizione simultanea de' quali dipende quella relazione; onde l' idea del triangolo consiste propriamente nel concetto di questa posizione, la quale essendo indivisibilmente tale è una riprova della indivisibilità del concetto, che la rappresenta.

Proposizione XI.

47. *Diremo pertanto, che per formare una proposizione universale sulla conoscenza di una qualunque relazione da noi ravvisata tra l' idea di un soggetto, e di un attributo, è d' uopo, che la relazione dipenda, e sia determinata dalla idea stessa del soggetto. Epperò nello esempio portato da Obbesio veggendo noi, che la uguaglianza de' tre angoli del triangolo co' due retti risulta dall' idea stessa del triangolo, in quanto è un complesso di tre linee circoscriventi uno spazio, questo basta, perchè abbiamo fondamento di dedurne una universale proposizione: Imperocchè quella relazione risultando dalla idea stessa del triangolo, dovrà risultare, ovunque avrà luogo l' idea e la forma del triangolo. Dunque sarà universalmente vero, che ogni triangolo rettilineo ha i suoi tre angoli uguali a due retti.*

All' incontro, quando, come appare nello esempio della pietra (per lo qual nome intendo un dato complesso di qualità) rotonda, la congiunzione della rotondità colla pietra non è determinata dall' idea del soggetto, allora non si può affermare universalmente, che ogni pietra sia rotonda, perchè il complesso di qualità com-

preso

preso pel nome di pietra, non determinando la rotondità, può darsi questo complesso, senza che vi sia unita la rotondità.

Proposizione XII.

48. *Le relazioni della prima sorta recano l'idea della necessità metafisica, fondata sul principio di contraddizione. Imperocchè veggendosi da noi, che la relazione della uguaglianza de' tre angoli con due retti è contenuta nella idea stessa del triangolo, nè potendo esservi triangolo senza ciò, che si appartiene all' idea del triangolo, egli è manifesto, che non può una tale relazione di uguaglianza venire in alcun modo divisa dal triangolo.*

Necessità metafisica.

Per la ragione opposta le relazioni dell'altra sorta portano seco l' idea della contingenza, in quanto è questa uno stato diverso, anzi opposto per natura allo stato di necessità metafisica. Imperocchè la congiunzione dell' attributo col soggetto, non essendo determinata per l' idea, o natura di questo, vi ha in esso una potenza passiva, o capacità di ricevere quell' attributo, o di esserne spogliato, e dee essere determinato per qualche principio distinto da lui ad averlo piuttosto, che a non averlo. Il che è opposto all' idea della necessità metafisica.

Contingenza.

Proposizione XIII.

49. *La necessità fisica, che si scorge in una natura particolare determinata ad uno stato, in virtù di una impressione estrinseca, o dell' ordine totale dell' universo, non esclude l' idea della contingenza, in quanto questa si contrappone alla necessità metafisica. Imperocchè la determinazione a quello stato, non dipendendo dalla natura stessa particolare, e non essendo in quella contenuta, venendo tolta questa estrinseca determinazione, nulla si toglie di appartenente essenzialmente a quella natura. Dunque ec.*

Necessità fisica cōpatibile colla contingenza assoluta.

Corollario.

50. *La generazione della fiamma dal legno, per cui si vede, che la stessa materia (qualunque siasi la essenza di questa) si spoglia di una forma, e ne riceve un' altra (qualunque siasi anche la vera nozione delle forme, o struttura di parti, o altro) è argomento certissimo, che la materia non è determinata per necessità metafisica*

Contingēza delle nature corporali, che compongono il mōdo.

sica

sica ad una forma, anzicchè ad un' altra. Dunque le nature particolari, che si van producendo per via di generazione, e che consistono nella congiunzione della materia colla forma, non esistono per necessità metafisica.

Proposizione XIV.

51. *La produzione delle nature particolari, o ciò, ch' è lo stesso, l' ordine e la serie delle generazioni, quale si scorge in questa terra dipende dalla rispettiva collocazione delle parti dell' universo. Imperocchè, se la terra fosse molto più vicina al Sole, o molto più remota, egli è chiaro, che la nostr' acqua, o subito si esalerebbe tutta, o tutta s' indurirebbe in freddissimo diaccio, e così delle altre cose ec. Dunque ec.*

Proposizione XV.

52. *La collocazione determinata delle parti dell' universo non dipende dalla natura di queste parti. Imperocchè l' antecedente non può dipendere dal suo conseguente, ma la natura delle parti, che compongono l'universo, è determinata ad esser tale, in virtù della collocazion loro rispettiva. Dunque ec.*

Corollario.

53. *La collocazion rispettiva delle parti dell' universo, non essendo determinata per necessità metafisica; giacchè nel Sole, o in qualsivoglia corpo e parte del sistema non vi ha un principio intrinseco ed essenziale, che determini la distanza della terra da quello, e così di tutte le altre parti, è d' uopo, che fuori del complesso dell'universo trovisi la ragion determinante di essa collocazione.*

Proposizione XVI.

Facoltà di conoscere il vero, naturale all'uomo.

54. *VI ha nell'uomo la facoltà naturale di conoscere il vero. Imperocchè l'uomo ha per sua naturale costituzione attitudine e potenza di conoscere le relazioni d' identità, di diversità, di somiglianza e dissomiglianza, di cagione ed effetto, di principio e di conseguenze, per cui sono le cose connesse. Ma in coteste relazioni consiste il vero. Di più l' uomo ha naturale inclinazione di co-*

nos*cere*

noscere il vero, siccome consta per esperienza; onde si dice volgarmente, che l' uomo desidera due cose senza fine, vivere e sapere. *Ma ove vi ha potenza naturale congiunta con una naturale inclinazione di usarla, ivi è facoltà naturale. Dunque ec.* omnes trahimur, *dice Cicerone lib. 1. degli uffizj c. 6.* & ducimur ad cognitionis, & scientiæ cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus; labi autem, errare, nescire, decipi, & malum, & turpe ducimus. *La potenza, che ha l'uomo di conoscere il vero, si scorge nella intelligenza, per cui conosce immediatamente certe relazioni per la semplice comparazione delle idee, e nella ragione, per cui dalle cose ignote deduce le ignote: è di più fornito di memoria, e di immaginazione, che sono anche strumenti atti alla ricerca del vero, adoperati che siano convenientemente.* Homo autem, quod rationis est particeps, consequentia cernit, caussas rerum videt, earumque progressus, & quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, & rebus præsentibus adjungit, atque annectit futuras.

Corollario I.

55. *La investigazione, e conoscenza del vero si è dunque una operazione naturale, propria, e conveniente della facoltà naturale dell' uomo, in quanto è uomo; talchè l' uso naturale, e conveniente di essa si è lo investigare, ed il conoscere il vero. E però Cicerone lib. 1. degli uffizj cap. 4.* Inprimis hominis est propria veri inquisitio, atque investigatio.

Corollario II.

Quindi l' atto di conoscere il vero è una operazione naturalmente dilettevole.

56. *Essendo la cognizione del vero operazione propria della naturale facoltà, indi nasce il diletto, che provasi nella conoscenza, e scoprimento di esso. Il diletto, come insegna S. Tommaso, è la quiete della inclinazione nell'oggetto suo, come termine. Avendo pertanto l'animo una tendenza naturale al vero, per la naturale inclinazione, ch' egli ha di conoscerlo, il vero è oggetto insieme e termine di quella tendenza. E perciò dal conseguimento del suo oggetto e termine risulta il diletto.*

 Co-

Corollario III.

E' di pù conveniente alla perfezione dell'uomo.

57. *Per questa medesima ragione, che la investigazione del vero è operazione propria, e conveniente di una facoltà naturale dell' uomo, dirizzata al conseguimento di esso, come a fine proprio, e conveniente (imperocchè nelle facoltà naturali il conseguimento dell' oggetto è il fine loro proprio) ne segue, che la investigazione, e conoscenza del vero è anche perfezione propria, e conveniente di essa facoltà (N. 30.). Quindi l' uomo si compiace di se stesso nello scoprimento, e nella intelligenza del vero, il che avviene per l'amore, ch' egli ha di se stesso, e per cui gode di ravvisare in se la perfezione a lui naturale, e conveniente.*

Corollario IV.

58. *La conoscenza del vero ha dunque ragione di* bene *rispetto all' uomo.*

Cosa sia evidenza.

59. *Quando lo spirito scuopre la relazione di convenienza, o ripugnanza di due idee, la conoscenza e come visione intellettuale, ch' egli ha di quella relazione, che gli è realmente presente, dicesi Evidenza.*

Corollario.

60. *Quando è lo spirito consapevole a se stesso della evidenza, con cui conosce una verità, egli non può a meno di non dirsi a se stesso riflettendovi, che la cosa è realmente quale egli la vede: poichè non si può conoscere intuitivamente ciò, che non è: Laonde riguardo a quel particolare oggetto si acqueta perfettamente la voglia, che ha lo spirito di sapere, voglia, che nasce dalla inclinazione, che lo spinge a rintracciare il vero, finchè l'abbia scoperto, che vale a dire, finchè gli rimane qualche cosa da conoscere.*

61. *Può in due maniere acquietarsi su d' un particolar soggetto la voglia, che ha lo spirito di sapere: o perchè chiaramente ravvisi la connessione di due idee, o perchè non veggendola gli si appresenta un connotato, o indizio di essa, da cui argomenta ciò, che egli non vede.*

Cosa sia il giudizio.

62. *Nell' uno caso, e nell' altro interviene il giudizio, o sia l'atto, per cui si afferma, o nega una cosa, il quale anzi che*

un

un atto dell' intelletto, come hanno ſtimato gli ſcolaſtici, o della volontà nel ſenſo di Carteſio, parmi, che altro non ſia, che lo acchetamento della voglia di ſapere intorno a un dato e particolare oggetto.

63. *Quanto è facile ad avvenire, che lo ſpirito ſi acquieti nel falſo ſupponendo quello, che non è, altrettanto ſembra difficile l' intendere come queſto avvenir poſſa, e come ſi acquieti lo ſpirito in ciò, che veramente non iſcorge, e qual ſia la preciſa nozione dell' atto, che ſi eſprime con queſte parole:* ſupporre ciò, che non è. *La ſpiegazione di queſta difficoltà parmi, che ſi poſſa ripetere da queſto, che le più volte ſcorgeſi una ſimultaneità d'idee, ſenza che appaja la propria ragion determinante di coteſta ſimultaneità. Poſto* A *per eſempio, ſegue* B, *o coſtantemente, o il più delle volte. Una tale ſperimentale oſſervazione può ſervire di connotato di una qualunque conneſſione tra que' due termini, ma non iſcorgendoſi ciò, che in* A *determina* B, *ſe tra le condizioni di* A *una ſia molto apparente, quando vien determinato* B, *egli avverrà di leggieri, che quella conneſſione, che per lo connotato della ſimultaneità meritamente ſi giudica eſſere tra* A, *e* B, *ſi affermi eſſere dipendente da quella condizione, che più appare in* A, *e ciò perchè eſſendo naſcoſte le altre condizioni, e ſapendoſi, che la determinazione di* B *debbe dipendere da una qualche condizione di* A, *ſi acqueta lo ſpirito nel penſare, che coteſta determinazione dipenda da quella condizione; onde più volte ha veduto accompagnato* A *nel veder per eſſo determinato* B. *Nel che ſi ſuppone ciò, che non è, e ſi fa un giudizio falſo.*

Come poſſa lo ſpirito acquetarſi nel falſo, e coſa ſia, *ſupporre ciò, che non è.*

Corollario.

64. *Dal che mi pare poterſi inferire, che ogni giudizio falſo, e di pura ſuppoſizione non riguarda mai la ſemplice, ed immediata comparazione di due idee, ma viene ſempre in ſeguito, ed è la concluſione di un qualche precedente raziocinio, in cui le premeſſe ſiano vere; ma per la moltiplicità delle condizioni, che involge il mezzo termine, vengano ad unirſi falſamente nella concluſione i due eſtremi, non avvertendo lo ſpirito, che l'eſtremo D, che è veramente conneſſo col mezzo N, gli è conneſſo per*

Ogni giudizio falſo originariamente è la concluſione d' un raziocinio mancante nella forma.

una condizione differente da quella, per cui gli è connesso l'altro estremo. Laonde lo spirito prendendo per connotato della connessione degli estremi la connessione, ch' egli veramente scorge tra essi, ed un altro termine, suppone ciò, che non è, e fa un giudizio falso. Quindi l' errore non comincia nello spirito, che per abuso, ch' egli comincia di fare della facoltà, che ha di ragionare. Dal che si vede altresì, che il vero può essere oggetto diretto, e immediato della facoltà d' intendere nelle sue due prime operazioni, ma non mai il falso, per cui si richiede, che lo spirito sia di già passato alla terza.

Cosa sia la certezza.

65. Nello acchetamento dello spirito, nella evidenza, ovvero in un connotato, per cui come mezzo termine si concluda dirittamente la connessione di due estremi, quel riflesso, per cui lo spirito si acquieta nella cognizione di quella connessione, si dice certezza, la qual però sempre accompagna il vero.

Cosa sia la sicurezza tal volta falsa imitatrice della certezza.

66. Quando lo spirito si acqueta totalmente in una falsa conclusione nella maniera spiegata sopra, si produce talvolta in esso la sicurezza, che in lui tiene talora per qualche tempo il luogo della certezza. Ma è differente in questo, che la certezza è per ogni parte fondata su positive cognizioni; laddove la sicurezza in parte si fonda su la mancanza attuale di quella cognizione, che potrebbe far ravvisare allo spirito il vizio dell' argomento, ch' il muove a supporre ciò, che non vede.

Probabilità, e morale certezza.

67. Tra la certezza del vero, e la sicurezza nell' errore vi ha di mezzo la probabilità, per cui lo spirito non giudica assolutamente, che una cosa sia, o non sia, ma solo che in un numero determinato di casi la cosa ha da succedere più, o meno volte; laonde paragonando un numero con l' altro, e data la condizione del rapporto, che ne risulta, conclude quanto sia più facile, che l' un de' due casi si dia, che l' altro. Epperò non si acqueta pienamente, e 'l giudizio, che forma, cade piuttosto sulla facilità del caso ad essere, che sull' attuale esistenza di esso, e se in questo il giudizio sarà regolato esattamente dal rapporto detto sovra, sarà un giudizio misurato. Tal volta le condizioni determinanti un caso hanno un tal vantaggio su tutte l'altre, che queste sembrano meritamente potersi trascurare. Allora il giudizio cade direttamente sull' esistenza o verità del caso, e la probabilità diviene ciò, che si chiama morale certezza. Pro-

Propofizione XVII.

68. *La conofcenza è dunque la norma naturale del giudizio, cioè la conofcenza è ciò, che naturalmente determina il giudizio. La voglia di fapere fpigne l'uomo a ricercare il vero, affine di fcoprirlo. Dunque non fi ha da fermare naturalmente la voglia di faper, fe non fi giugne allo fcoprimento del vero. Dunque ciò, che dee determinare l'acchetamento di quella, fi è il folo fcoprimento, e conofcenza del vero.*

Conofcenza del vel vero norma naturale del giudizio.

Dunque l'ufo naturale della facoltà, che ha l'uomo di rintracciare il vero, e 'l fine naturale, cui è indirizzata, e la perfezione, che all'uomo apporta l'ufo di quella facoltà, e 'l confeguimento del fine di effa richiede, che fia fempre il giudizio determinato da una vera *conofcenza, o* diretta, *o* rifleffa. *Imperocchè non effendo il giudizio determinato da una vera conofcenza, fi ferma la voglia di fapere, che induce l'uomo a rintracciare il vero innanti che fiafi acquiftata la conofcenza di effo: S'impedifce pertanto l'ufo della facoltà di riconofcere il vero, e fi mette un reale oftacolo al confeguimento di effo.*

Corollario.

69. *Dal che fi vede, che la femplice ignoranza è bensì la privazione di una perfezione conveniente all'uomo, ma che l'errore importa di più una pofitiva depravazione, mentre il credere di conofcere il vero, quando non fi conofce, apporta un pofitivo impedimento all'ufo naturale della facoltà di conofcerlo.*

Errore, depravazione dell'uomo.

70. *Nella conformità del giudizio con una vera conofcenza, confifte la verità di quello, ed anche in effa confifte la* rettitudine *del medefimo. Imperocchè ciò dicefi retto, ch'è determinato per la norma, che l'è conveniente, e naturale.*

Rettitudine del giudizio confeguente alla conofcenza del vero.

71. *Dal che appare la ftretta conneffione, che paffa tra la rettitudine del giudizio, e la verità della conofcenza.*

Pro-

Propoſizione XVIII.

Naturale approvazione, che lo ſpirito non può rifiutare alla rettitudine del giudizio.

72. *Allorchè lo ſpirito è conſapevole a ſe ſteſſo della conformità del giudizio colla verità della conoſcenza, non può a meno di non approvare un tale giudizio, e di non compiacerſene, imperocchè l'approvare non è altro, che il riconoſcere, che una coſa è quale* debbe *eſſere, ed una coſa è quale debbe eſſere, quando è determinata per la norma, che l'è conveniente.*

Propoſizione XIX.

Sapienza richieſta per la felicità dell' uomo.

73. *Eſſendo la inveſtigazione, e la conoſcenza del vero operazione e perfezione naturale e conveniente ad una facoltà naturale e propria dell'uomo, in quanto è uomo, cioè della ragione; egli è chiaro, che in una qualunque affluenza di beni eſterni e diletti ſenſibili, non può l'uomo ſenza la conoſcenza del vero e ſenza la ſapienza trovarſi in uno ſtato a lui conveniente di perfezione, nè di felicità per conſeguente. E certamente l' uomo per quell'amore, che ha a ſe ſteſſo, è portato a deſiderarſi tutte le perfezioni, che gli ſono convenienti, e quelle maſſimamente, che gli ſi convengono in quanto è la ſua natura diſtinta e ſuperiore alle altre* (*n.* 58.

Quindi ſi ſcuopre la ragione di ciò, che dice ſopra Cicerone della opinione di eccellenza, in cui ſi tiene la cognizione e la ſcienza; e'l ſentimento di vergogna, che ſi deſta nel riconoſcere la ſua imperizia, lo sbaglio e l' errore.

Corollario.

Sentimento di vergogna naturale all' uomo.

74. *Queſto ſentimento di vergogna ſi vede pertanto eſſer fondato ſulla natura dell' uomo, e non eſſer un puro parto dell' educazione, e de' popolari pregiudizj; laonde vedremo, che il ſentimento, che ne porta a lodare, o a biaſimare certe azioni, in quanto le ravviſiamo buone, o ree, ſorgendo pure dalla medeſima radice, è anch' egli fondato in natura, e ſuppone una bontà e reità naturale nelle azioni, che ne ſono l'oggetto; benchè per qualche accidentale errore avvenga, che non in ogni occaſione il ſentimento del biaſimo cada ſu di una azione rea.*

75. *La*

75. *LA semplice relazione, o connessione di due sole idee, o cose* A e B, *può all'animo appresentare soltanto una verità. Imperocchè, conoscendo egli quella qualunque relazione, che realmente vi ha tra* A e B, *conosce una verità ed affermandola afferma il vero. Ma sopraggiugnendo una terza cosa, o idea* C, *se lo spirito comparandola colle due altre* A e B, *trova, che data la connessione già nota di* A e B, *ha pure* C *all'una ed all' altra un rapporto, per cui si connette anch' essa con* A *e con* B; *talchè intenda la ragion determinante della loro posizione, o qualunque connessione; da una tale conoscenza deriverà una terza idea, che è quella, che dicesi idea dell' ordine.*

Dalla facoltà di conoscere il vero sorge la facoltà di conoscere l' ordine.

Alcuni esempj dichiareranno questa definizione, la quale dovea essere conceputa ne' termini più generali, perchè si stendesse a tutt' i casi. Dati due numeri 1. *e* 2. *lo spirito paragonandogli ne scoprirà i rapporti, e per mezzo di essi altrettante verità conoscerà, come per esempio, che l'antecedente è contenuto due volte nel conseguente, oppure ch' egli è superato da questo per una unità. Ma aggiungendovisi un terzo numero, come il* 3., *o il* 4. *s' intenderà facilmente, come la posizione del* 4. *dopo il due è determinata dal primo rapporto, il quale si ritrova lo stesso tra il* 2. *ed il* 4., *che tra* 1. *e* 2. *e la posizione del* 3. *dopo il due, determinata per lo secondo rapporto: così verranno a formarsi serie, i termini delle quali essendo determinati per un medesimo rapporto, appresenteranno la idea dell' ordine. Laddove, se dopo* 1. *e* 2. *si vedesse posto il* 7. *indi il* 3., *il* 4. *ec., dalla comparazione di que' termini non potrebbe lo spirito ricavare alcun rapporto, che fosse la ragion determinante della loro collocazione; epperò non concepirebbe alcuna idea di ordine.*

Così lo Anatomico facilmente discerne nella struttura del corpo animale la ragion determinante della posizione delle parti di esso, riferendole all' uso, cui nello animale servono.

Così chi entra in una Biblioteca, e vede i libri distribuiti in differenti classi, secondo che trattano di varie materie, ed in ogni classe li vede collocati o secondo la serie de' tempi, o secondo la grandezza de' volumi ec., ravvisa subito un rapporto, che serve di regola, *o di ragion determinante della loro posizione,*

zione, e questa egli apprende, come ordinata, per opposizione ad un mucchio di libri, ove un libro Matematico sarebbe unito ad un Teologico, ed un latino ad un volgare, e questo ad un altro latino ec., della quale collocazione non apparendo la ragione in alcun rapporto di que' libri, l'uno rispetto all'altro, apparirebbe essa confusa e disordinata.

Definizione dell' ordine.

76. *L'ordine pertanto può dirsi una serie di cose, determinata per un qualche rapporto, per cui s' intenda il perchè i termini di essa serie sono piuttosto connessi in una maniera che in un' altra.*

Cagione della diversità de' giudizj intorno all' ordine.

77. *Essendochè varie sono le relazioni, che hanno le cose fra loro, e per cagion della varietà di quelle si possono dalle medesime cose ordinare differenti serie, secondochè una relazione anzicchè l' altra si piglia per ragion determinante della loro collocazione; può facilmente avvenire, che diversi uomini a diverse relazioni risguardando, più di convenienza trovino in una serie gli uni e gli altri più in un' altra. E quindi avverrà, che gli uni approveranno e loderanno una serie, che sarà dagli altri biasimata. Ma, come si vede, questa disparità di giudizio non prova, che l' idea dell' ordine sia di puro capriccio e senza fondamento nella natura, siccome alcuni se lo persuadono appunto per questa varietà: anzi è da notarsi, che chi non trova per esempio una Biblioteca, o una Galleria di quadri ben ordinata, non la biasima quasi mancante di ordine, e quasi non fosse quella disposizione sempre migliore di una totale confusione; ma perchè avendo in vista un altro rapporto, per via di cui determinata la serie gli pare, che riuscirebbe più conveniente ad ottenere il fine, per cui si ordinano i libri, o i quadri, disapprova l'altra serie, in quanto per quella vien tolto un ordine più conveniente.*

Proposizione XX.

Compiacenza naturale, che ha l' uomo dell' ordine.

78. *Quella stessa inclinazione, che muove l' uomo a rintracciare il vero, e fa, che si diletti e si compiaccia della conoscenza di esso, il muove altresì a rintracciare l' ordine, e fa, che nel ravvisarlo si diletti, approvi, e si compiaccia. E certamente, siccome il vero consiste nelle relazioni delle cose, in quanto elle sono semplicemente, così l' ordine consiste nelle relazioni,*

zioni, in quanto per esse vien determinata la collocazione delle cose. Laonde le relazioni sono in uno stesso tempo e la sorgente del vero, e 'l fondamento dell' ordine: e chi conoscesse tutta l' ampiezza del vero, cioè le relazioni di tutt' i possibili, avrebbe per ciò stesso una perfettissima comprensione dell' ordine, in cui tutti sono essenzialmente connessi. Che se l' uomo è vago d' intendere la collocazione delle cose, non lo è meno di saper la ragion determinante, o il perchè di essa collocazione. Anzi è più curioso d' intendere le cagioni formali e finali delle cose, che l' efficienti, se non in quanto la difficoltà di scoprire queste irrita talvolta maggiormente la sua curiosità. E questo si osserva in chi sta mirando il lavoro, che fa un artefice; mentre non vi ha dubbio, che non sia più vago d' intendere la ragione della forma e della collocazione de' pezzi, che del lavoro in se stesso, in quanto è principio efficiente di un qualsivoglia artifizio. Lo stesso si raccoglie dalle investigazioni degli antichi Filosofi intorno alla natura ed all' universo, come dal discorso di Socrate, in cui parla dell' avidità, colla quale posto si era in leggere le opere di Anassagora, pensando di dover in esse rinvenire le cagioni finali: Laddove Anassagora non trattando che delle efficienti, rimase egli deluso della sua speranza, non parendogli, che la dichiarazione delle cagioni efficienti, che poi non sono altro, che gli strumenti *adoperati dalla natura, fosse tanto degna della considerazione di Filosofo, quanto la conoscenza del* fine, *che muove la natura a ordinare e adoperare sì fatti strumenti.*

79. *Una serie di cose si rappresenta allo spirito, come un sol tutto: Imperocchè una serie non essendo che il complesso di più termini, quell' atto, per cui lo spirito apprende una serie, come serie, egli è quell' atto, per cui ne apprende i termini, in quanto formano un sol complesso, e perciò un sol tutto corrispondente ad una sola idea.*

Proposizione XXI.

Lo spirito ha più di facilità di conoscere un dato numero di termini, quando siano ordinati, che altrimente.

80. *Quanto più è una serie ordinata, tanto più di facilità ha lo spirito di conoscere partitamente, e distinguere i termini, che la compongono, e meglio ravvisa la totalità, che risulta dalla loro unione. Ciò si scorge manifestamente in una Galleria di*

g qua-

quadri, per eſempio, ove ſe ſono queſti acconciamente ordinati, potrà lo ſpirito più facilmente ravviſarne la totalità, e diſtinguerli tutti partitamente, anzi notare ſe qualcheduno manca, ſe non è nel luogo richieſto dalla ragion determinante dell' ordine. Ed in generale non vi ha dubbio, che lo ſpirito non apprenda e diſcerna e ritenga molto meglio le coſe, che gli ſi appreſentano ordinate, che le altre.

Corollario.

81. *Tale adunque eſſendo la virtù dell' ordine, che giova grandemente alle facoltà intellettive dell'uomo, la qual virtù non è certamente arbitrarìa, ma fondata in natura, egli appare, ſiccome per queſto riguardo ancora debbe l' ordine riuſcire grato e dilettevole. Dal che ſi vede ſempre più, che la compiacenza, che ſi prova nel ravviſare l' ordine, non è un puro effetto della educazione, o del pregiudizio.*

Due ſorte di ordini l'uno indefinito, l' altro compito e definito.

82. *Una ſerie ordinata può eſſere inteſa determinata in due maniere, o ſemplicemente, ſecondo che il progreſſo de' termini è per una certa legge di rapporto, determinato ad eſſer tale, anzicchè altro, potendoſi queſto progreſſo continuare all' infinito, e tali ſono le ſerie matematiche de' numeri naturali, figurati ec. oppure può eſſere la ſerie determinata ſia nella poſizione, e ſia nel numero de' termini, ed allora queſta ſerie forma un compleſſo compito e perfetto, come un ſol tutto da più parti riſultante.*

83. *Di queſto genere ſi è l' ordine, che ſi ravviſa nel compleſſo di più parti ordinate ad un tal fine. Nel qual caſo ſarà quell' ordine ſtimato giuſtamente più conveniente, in cui ſi ſcorgeranno tutte le parti neceſſarie per lo conſeguimento del fine propoſto, ed in cui la loro riſpettiva poſizione, quella ſarà, per mezzo della quale il fine ſi conſeguirà o più* facilmente, *o più* ſicuramente, *o più* ampiamente. *E nello adempimento di queſte tre condizioni, o diviſamente, ſecondo le differenti opportunità, o ſimultaneamente conſiſterà la maggiore, o minore convenienza dell' ordine. Però egregiamente dimoſtra S. Tommaſo la ſtretta conneſſione, che v' ha tra la perfezione e l' ordine nelle coſe. Tra queſte vi hanno molte, alla natura ed operazioni, delle*

quali più cose hanno da concorrere, che possono combinarsi in diverse maniere. Laonde richiedesi l'ordine, onde risulti la combinazione, che più si conviene alla natura ed alle operazioni determinate di un dato individuo.

84. *In un complesso dirizzato a qualche fine la convenienza delle parti fra loro, in quanto risulta dalla conveniente loro posizione per lo conseguimento di esso, ha ragion di* mezzo, *rispetto a quello stesso fine.*

85. *Secondo la natura, condizione e qualità delle parti, che si fanno entrare in un complesso destinato ad un fine, e secondo la loro diversa collocazione, la quale per la ragione addotta (N. 77.) può essere di varie sorte, può avvenire, che il complesso richieda e comprenda un maggiore, o minor numero di termini, perchè sia fornito di tutt'i mezzi necessarj al conseguimento del fine proposto. Così dato un certo numero di effetti, che debbansi produrre per opera di una qualche nuova machina, ed a molti Ingegneri ed Architettori propongasi d' ideare una costruzione conveniente ad operare gli effetti richiesti; avverrà di leggieri, che la costruzione dell' uno comprenderà molti pezzi tutti necessarj, secondo la disposizione ideata da lui: Laddove nella costruzione ideata da un altro, più pochi se ne richiederanno per produrre i medesimi effetti. Così nel sistema Copernicano dalla semplice rispettiva collocazione de' pianeti intorno al Sole, e da' rapporti, che nascono dal semplice movimento di ciascuno intorno al Sole, e su del proprio asse risultano tutti quei medesimi fenomeni di rivoluzione diurna, di declinazioni, delle direzioni, stazioni, retrogradazioni de' pianeti ec., pe' quali nel sistema Tolemaico si ricercano di necessità gli epicicli, i deferenti ec. Con tutto ciò, sebben si riflette, il maggior numero di pezzi richiesti dal sistema Tolemaico non reca maggiori* mezzi *di quelli, che si hanno con un minor numero di termini nel Copernicano, per produrre i dati fenomeni. Sicchè tanti rapporti di convenienza risultano dal sistema Copernicano, rispetto al fine, ch' è di spiegare le apparenze, quanti ne somministra il Tolemaico, benchè più abbondante di parti. Anzi più ne risultano, rispetto allo stesso fine dal primo, che dal secondo, poichè le fasi di Venere, e la distanza di Marte dalla terra ora maggiore, ora*

minore di quella del Sole, sono determinate dalla posizione de' termini nel sistema Copernicano, e non sono supplite dalla moltiplicazione de' pezzi nel Tolemaico.

Proposizione XXII.

86. *Quell' ordine pertanto dovrà essere giudicato convenientissimo e perfettissimo, per cui dato il fine si combinerà nel complesso il* massimo *de'* mezzi *richiesti ad ottenerlo col* minimo *de'*termini *impiegati nella costruzione. Talchè per la condizione, o qualità e situazione de' pezzi adoperati si combini col minor numero possibile di questi un massimo di relazioni di convenienza, riguardo a quel fine. Nel che s' intende cosa sia il pregio della varietà ridotta alla maggior semplicità.*

Esemplari perfettissimi di quell' ordine sono i corpi naturali organizzati, siccome pienamente ne possono far fede i vestigj di esso, che in quelli si scoprono alla intelligenza: quindi è, che nello scoprirsi di una parte, da quella si vedono tosto sorgere moltissimi rapporti di convenienza o usi, e più ancora se ne scoprono, a misura che la nostra intelligenza più va innanti nella cognizione delle cose.

87. D*ello stesso genere, ma di altra sorta è l'ordine di una serie compito in certa guisa e perfetto, quando i termini del complesso sono disposti di tal maniera, che dato il rapporto, che risulta dalla collocazione di* A *rispetto a* B, *lo stesso rapporto ma inverso di* B *ad un altro termine* D, *determina la condizione e la collocazione di esso.*

88. *Su di questo è fondata la regola, che la parte dissimile debbe essere in mezzo alle simili, siccome veggiamo nell' Architettura, che le finestre si fanno da una parte e dall' altra della porta, talchè lo stesso rapporto, che vi ha tra la finestra, che è la dritta, e la porta, si trovi inverso tra la porta e la finestra sinistra.*

89. *In sì fatta collocazione si scorge una somiglianza di rapporti tra gli estremi e la parte di mezzo fondata sulli rapporti di somiglianza, che hanno gli estremi fra loro.*

Proposizione di simmetria.

90. *Siccome le Matematiche proporzioni risultano da uguaglianza di rapporti fondati unicamente sulla quantità de' termini;*

così

così la proporzione di ſimmetria *e di corriſpondenza riſulta dalla ſomiglianza de' rapporti riſultanti dalla qualità e ſituazione delle coſe.*

91. L' ordine di ſimmetria e di corriſpondenza venendoſi ad aggiugnere ed accoppiare coll' ordine deſcritto ſopra di un compleſſo di parti dirizzate ad un fine, vi aggiunge eleganza e vaghezza, facendo che diletti non ſolo la intelligenza, che conoſce la proporzione, che hanno le parti col fine, ma ancora il ſenſo, che apprende quella ſimmetria e corriſpondenza.

92. E ſe queſta varietà di rapporti, che fa la ſimmetria, ſi farà meglio riſaltare illuminando ogni parte e ſpargendole d' un colore, che ſoavemente alletti lo animo (giacchè ſi ſa, che i colori ſono ſenſazioni) maravaglioſamente creſcerà il diletto, che nello animo cagionerà un tal ordine.

Propoſizione XXIII.

93. La combinazione dell' ordine finale *coll' ordine di* ſimmetria *dà un caſo, in cui ſi ritrova certamente il* bello. *Tutti gli uomini ragionano del bello, tutti gli uomini ſono conſapevoli a ſe ſteſſi, di eſſerſi compiaciuti e dilettati nella cognizione di coſe, che loro ſono ſembrate belle. E pure ſi ſcorge tra gli uomini una grandiſſima diverſità di guſto e di opinione ne' giudizj, che fanno in particolare della bellezza delle coſe. Da queſto ſi ha da concludere, che vi ha negli oggetti, che ſi appreſentano al ſenſo ed alla intelligenza, una ragione, ch' è come la cagione di quello univerſale ſentimento, che hanno tutti gli uomini del bello, e che inoltre vi hanno da eſſere particolari cagioni della diverſità de' loro guſti ed opinioni nel giudicare in particolare della bellezza, o non bellezza di una coſa. Dal che ſolo ſi potrebbe altresì concludere, che la idea del bello non è un puro effetto della educazione, o del capriccio.*

Caſo, in cui ſi trova certamente il bello.

Con tutta queſta varietà di guſto e di opinione, ſe a qualunque uomo ſiaſi, viene appreſentato un compleſſo di mezzi atti ad ottenere facilmente, ſicuramente *ed* ampiamente *un dato fine, ed egli conoſca l' attitudine di que' mezzi, quel compleſſo gli parrà certamente ordinato convenevolmente, e data la cognizione del fatto in tutti gli uomini, tutti certamente converranno in ciò nello ſteſſo penſiere.*

E

E se a tutti gli uomini si appresenterà un ordine di simmetria, a tutti piacerà la simmetria; *sebbene alcuni potranno rimanere offesi da alcune cose congiunte, come della struttura delle parti, ch' entrano in quella. E così nel vedere in una facciata gottica l'arco più alto in mezzo a due archi uguali e più piccoli, si ha da distinguere la simmetria, che consiste semplicemente in questo, che la parte dissimile sia in mezzo alle simili, dalla particolare costruzione degli archi; nè vi ha dubbio, che questo solo è ciò, che offende nella facciata gottica, e non la simmetria, la quale si ritrova nella Greca, Romana e Toscana Architettura, anzi nelle casuccie fatte da' poveri, quando non sono costretti dalla necessità di rinunciare al genio e al diletto.*

Che se si scorgerà unito un ordine coll' altro in un qualche complesso, (tolto ciò, che a taluno potrebbe dispiacere per qualche aggiunto) non vi ha dubbio, che cotesto complesso, in quanto risplenderà in esso l'uno e l'altro ordine, non sia per essere universalmente approvato e riconosciuto bello da tutti gli uomini.

Abbiamo dunque un caso, in cui possiamo sicuramente affermare, che dall'ordine vien determinato e risulta il bello. Il che basta per far vedere, che il bello non altramente che l' ordine, ha un fondamento reale nella natura delle cose, e che non è un puro parto di fantasia e di pregiudizio.

Onde nasce la difficoltà di fissare la nozione del bello.

94. *Ma giacchè non un qualunque ordine basta per fare il* bello, *e che per altro non ogni* bello *suppone un complesso tanto perfettamente e convenientemente ordinato, quale si è supposto nel caso sopradescritto; egli è difficile il poter fissar nella scala dell' ordine quel grado, ove il bello comincia a risaltare. Si potrebbe dire per avventura, che ciò, che propriamente si denomina* bello, *consiste in un complesso di rapporti determinati, o in virtù d' un fine, o in virtù della unità di somiglianza, o corrispondenza (come è stato spiegato sopra).*

Una tale definizione conviene al bello naturale, quali sono i corpi organizzati, al bello dell'architettura e qualunque altro artifiziale, al bello musicale, al bello scientifico, quale si è una ben intesa dimostrazione, al bello oratorio. Una parola, un detto solo si può dir bello in questo senso, in quanto quel detto si

rife-

riferisce alla situazione di chi parla, alla situazione di chi ascolta, al fine, che ha chi il proferisce, all' effetto, che ha da produrre ec. un tal detto è talvolta la espressione di molti affetti, i quali per esso vivamente rappresentandosi all' animo di chi ascolta, fa, che si denomina bello con tutta ragione.

95. *Ma la difficoltà di dare una nozione precisa del bello proviene principalmente da questo, che ciò, che è bello nel senso sovra esposto, produce alcuni effetti nell' animo, e non solo un semplice diletto, il che è comune ad ogni sorta di ordine, ma un diletto misto con qualche maraviglia: quindi avviene per l' associazione delle idee, che se un tal diletto misto di maraviglia sarà cagionato da un oggetto, cui non si convenga rigorosamente quella definizione, ciò basterà, perchè gli si attribuisca la denominazione di* bello.

96. *Dirà forse taluno, che un liquore può eccitare in chi lo assapora, un diletto misto di maraviglia, e pure non si è mai detto, che la migliore ciocolata sia bella.*

Da questa obbiezione prendo occasione di recare un'altra condizione del bello, per cui s' intende il perchè non può essere oggetto del gusto, oppure dell' odorato. Nasce il bello propiamente, siccome abbiam veduto, dall' ordine, il quale ravvisato dallo spirito è atto a cagionare un diletto misto di maraviglia. Ora ciò, che ingombra la nozione del bello, o la rende ambigua, si è, che quantunque ciò, che allo spirito si appresenta, manchi in gran parte del conveniente ordine; con tutto ciò s' è atto ancora a destare una grata maraviglia, si denominerà bello, e da quelli massimamente, che forniti di minore intelligenza non conosceranno la mancanza del conveniente ordine; ma pure si richiede, che l' oggetto, cui si trasporta per errore la denominazione di bello, *qualche cosa ritenga dell' ordine, ed appresenti qualche vestigio di convenienza di un oggetto, in quanto si riferisce ad altri oggetti. Quindi è propria condizione del bello, ch' è diletta non per lo* uso, *che si fa dell' oggetto bello, ma in virtù della cognizione, che ne ha lo spirito, la qual cognizione è accompagnata di una grata affezione nell' animo. Nel gusto e nell' odorato non si sente diletto, se non nell' uso dell' oggetto, e perchè l' oggetto diletti, non basta, che sia conosciuto,*

è d' uopo, che operi e faccia impressione attuale sulle fibre, nella vista e nell'udito; oltre ciò, che affetta il senso, vi ha nell'animo la conoscenza dell'ordine e della convenienza, che è nell'oggetto stesso del senso. Il gusto e l'odorato ci fanno conoscere gli oggetti solo come convenienti a noi, e questo rapporto di convenienza desta in noi l' idea del bene; ma nel bello si ravvisa la convenienza degli oggetti fra loro.

Della differenza del gusto intorno al bello in diverse nazioni ed età.

97. *Dalla ragione, che sopra recato abbiamo della difficoltà di assegnare una generale definizione del bello, senza che da questo segua in alcun modo, che non sia il bello fondato in natura; si può anche intendere facilmente, siccome è avvenuto, che in secoli poco colti sia stata riputata bella l' architettura gottica, e belle siansi riputate orazioni piene di stravolti concetti ec.* 1. *Nell'architettura gottica si osserva un ordine, vi si ravvisa la somiglianza de' rapporti, la corrispondenza delle parti. E quest'ordine, questa simmetria risaltava pure agli occhi de' riguardanti ne' secoli men colti.* 2. *Vi era nella gottica architettura una strabocchevole copia di ornamenti maravigliosi le più volte per la preziosità della materia e la squisitezza del lavoro.* 3. *Ne' secoli men colti per difetto di bastevole intelligenza non si scopriva, nè così chiara si ravvisava la sconvenevolezza e superfluità di quegli ornamenti, nè il mancamento di altre convenienze richieste a ciascuna parte dell' edifizio rispetto al fine, o all' uffizio, per così dire, assegnatole. Però l' architettura gottica appresentando un ordine, ed a quell' ordine aggiungendosi cose atte a destare una grata maraviglia, e tanto più grata, quanto eran nascosti a que' tempi, per mancamento d' intelligenza, i difetti, dovea riputarsi bella, secondo la nozione indicata sopra. Ma in tempi più colti scopertisi i mancamenti di convenienza, che sono in quella, e ritrovato un più conveniente ordine, più non bastò quella simmetria, nè quella squisitezza di ornamenti, per far ammirare il tutto insieme dell' edifizio; e fare, che non rimanesse anzi lo spirito offeso dalla incongruenza e superfluità di quelli. E però non più le si potea convenire la denominazione di bella, secondo la medesima indicata nozione.*

98. *Ma è ben manifesto, che questa disparità di giudizj corrispondente alla disparità della intelligenza, non prova già, che il*

il bello non ſia fondato in natura, ma ſolo queſto, che il bello non conſiſte in un indiviſibile, e che nell' ampiezza di queſto ſonovi differenti gradi ſopraſtanti gli uni agli altri. Il ſommo ſi è quello, che abbiamo determinato ſopra, e queſto per tutti, ed in ogni tempo è invariabilmente tale: l' infimo grado comincia ove un compleſſo, che abbia in ſe qualche ordine, comincia ad eccitare una dolce maraviglia. E queſto infimo grado, in cui comincia la denominazione del bello è più o meno lontano dal ſommo, ſecondo che minore, o maggiore ſi è l' intelligenza. La ragione poi, perchè ſi toglie la denominazione di bello ad un ordine, che da un altro non differiſce talvolta, che del più e del meno, ſi è, perchè in un dato compleſſo non può aver luogo l' ordine men conveniente, che non lo tolga al più conveniente, e però vien biaſimato non per ciò, ch' egli è in ſe ſteſſo, ma per la privazione, che ne ſegue di un più conveniente ordine. Tutto queſto potrebbeſi dichiarare con eſempj preſi dalle macchine, dalle pitture ec. Ma ſolo baſterà riflettere, che tornando dopo la barbarie a riſplendere in Italia nel ſecolo di Leone quella intelligenza, per cui fiorì molti ſecoli avanti Atene e Roma, tornarono pure gli ſteſſi giudizj intorno al bello.

Corollario.

99. *Dunque il* buon guſto, *per cui lo ſpirito tra molti ordini, che hanno in ſe qualche convenienza, diſcerne il più conveniente, non è il parto del capriccio e della educazione: imperocchè queſto guſto ſegue la intelligenza, ſicchè data l' intelligenza potrebbeſi determinare il guſto, ſiccome l' eſperienza il dimoſtra comparando i differenti ſecoli. Ma la intelligenza è fondata ſulla natura delle coſe. Dunque ec.*

Buon guſto.

100. *Che ſe diceſſe taluno, che un Cielo ſtellato, un prato fiorito preſentano un vago belliſſimo ſpettacolo, ſenza che ordine alcuno compaja, o ſi apprenda nella diſtribuzione delle ſtelle e de' fiori; io riſpondo, che anche la bellezza di quello ſpettacolo non ſta nella diſtribuzione delle ſtelle e de' fiori tra di loro, ma che quello ſpettacolo è bello per la convenienza, ch'egli ha colla ſituazione di chi lo rimira. Mi ſpiego. Un Cielo ſtellato in notte ſerena porta ſeco congiunta la idea del ſilenzio e della*

 quiete,

quiete, e amor di quiete e di riposo desta nell'animo. Il colore azzurro del Cielo, le stelle cosparse, che con dolce tenue lume il fanno risaltare, eccitano placide sensazioni convenientissime alla vaghezza della quiete e del riposo. Vengono pertanto rimirate con diletto, e nel rimirarle la moltiplicità e la varietà loro e l'irregolarità della loro distribuzione su quel fondo azzurro, fa, che l'occhio vagheggiandole vada errando dall'una nell'altra, involto, per così dire e fisso in una dolce distrazione, che gli toglie ogni pensiero, ed in conseguenza ogni noja di applicazione; la quale applicazione si richiede o molta, o poca nel rimirare le cose, che hanno regolarità e ordine. Laonde la distrazione molto più confacendosi colla situazione di un animo vago di riposo e di quiete, e venendo questa conciliata con diletto dalla irregolare distribuzione di quelle tante stelle, che con tenue lume distinguono un fondo azzurro amico del silenzio e della quiete, si può comprendere, siccome la bellezza di quel notturno spettacolo è anche fondata su di un certo ordine di convenienza, che vi ha tra il color del fondo ed il brillante de' lumi, che il fanno risaltare, e tra la moltiplicità ed irregolarità di questi, e la situazione di un animo vago di quiete, cui si conviene più, che altra cosa, la placida distrazione di un animo, che senza contenzione si lascia trasportare di uno in un altro oggetto.

Ma considerando la distribuzione delle stelle, o de' fiori in se stessa, non più gli si conviene la bellezza, che a un dolce mormorio di un fonte; e si vedrà, che una tale distribuzione paragonata colla regolarità, che appare in un fiore, o in una pianta, o in un animale, si è come il mormorio del fonte, rispetto all'armonioso canto di un usignuolo.

Possiamo adunque affermare, che la nozione del bello dee comprendere questi caratteri. 1. Un ordine, il quale è di due sorte, il primo è quello di una serie determinata bensì quanto alla legge della progressione, ma non quanto al numero de' termini, che possono crescere all'infinito. L'altro quello d'una serie determinata sì nella collocazione e sì nel numero de' termini, in virtù o del fine, cui sono ordinati, o degli effetti, che hanno da produrre, o di una determinata proporzione, che

risulta da' rapporti di somiglianza. Un tal ordine è ciò, che rende il bello immutabilmente tale, e gli dà una essenza propria indipendente dal capriccio. Dal che appare, che un semplice rapporto non basta per costituire il bello, come hanno pensato alcuni. 2. Si richiede, che l'ordine desti una grata maraviglia, la quale essendo relativa alla disposizione degli spiriti, è cagione, che sia vario il giudizio degli uomini nel dare la denominazione di bello ad una cosa, piuttosto che ad un' altra.

L' Autore dell' Enciclopedia avendo stabilito il bello ne' puri e semplici rapporti, aggiugne pag. 179., che ci contentiamo de' rapporti indeterminati per dare il nome di bello, quando la determinazione di questi non è l' oggetto immediato ed unico di una qualche scienza, o arte; ma che, se l'arte, o la scienza ha da determinarli esattamente, si richiede allora, che siano determinati; perilchè, dice, noi diciamo un bel teorema, e non diciamo un bell' assioma, benchè l' assioma sia più fecondo, che il teorema. Ma parmi, che la ragion vera di una tale differenza sia questa. Un assioma non appresenta allo spirito, se non un semplice rapporto, come l' uguaglianza del tutto, e delle sue parti prese insieme. Questa è una verità, intorno alla quale non può fare altro lo spirito, che di affermarla. Il teorema comprende una concatenazione di rapporti e di verità ordinate alla soluzione e dimostrazione di quello. E questa concatenazione appresenta allo spirito non solo una verità da affermarsi, ma anche un ordine da approvarsi.

Il teorema è dunque bello in quanto egli è oggetto dell' approvazione dello spirito: l' assioma non è bello, perch' è soltanto oggetto di affermazione.

Oltracciò l' assioma non contiene propiamente la verità delle proposizioni, per dimostrare le quali viene adoperato. Non vi ha forse alcun teorema, la dimostrazione del quale dipenda dall' applicazione di un solo assioma, e non debba riferirsi o ad altro assioma, o a qualche postulato, o definizion nominale. Laddove il teorema include la verità di molti corollarj, ed è la ragion determinante della lor concatenazione. Altra è dunque la fecondità dell' assioma, altra la fecondità del teorema. L' assioma serve di mezzo termine, per dimostrare molte verità,

 ma

ma non le include in ſe, e non ſi poſſono da quello immediatamente dedurre. Il teorema include le verità, che da eſſo ſi deducono, e le connette. Sicchè nel teorema vi ha ordine e varietà ridotta all' unità.

Nè ſi può dire, che un teorema dicaſi bello per la eſatta determinazione de' rapporti, la quale ſi ha per eſempio nel belliſſimo teorema, per cui ſi dimoſtra, che il cilindro, la sfera, il cono ec. ſono, come 3. 2. 1. Laddove l' aſſioma, che dice, che il tutto è più grande che la ſua parte, manca di una tale determinazione, ed è, come ſe ſi diceſſe, che il cilindro è più grande che la sfera inſcritta, la sfera più che il cono: nel che non apparirebbe niente di bello. Imperocchè il teorema, per cui ſi dimoſtra, che tra tutte le figure iſoperimetre il circolo è la più grande, diceſi un bel teorema, ſebben manchi della eſatta determinazione circa il quanto. E la ſua bellezza proviene dallo ſteſſo principio, cioè dalla concatenazione delle verità e de' rapporti, che ſi richiedono alla ſoluzione e dimoſtrazione di eſſo.

101. *Lo ſpirito oſſervando i rapporti, che connettono le coſe, acquiſta la idea dell' ordine e del bello, e queſto ordine gli rende la intelligenza delle coſe più facile e più diſtinta, e perciò più dilettoſa e più perfetta. E queſta medeſima idea dell' ordine gli ſerve di norma per diſporre i ſuoi penſieri e le ſue operazioni, ſiccome conviene ad una natura, la quale operando per un fine, dee continuamente rintracciare ed ordinare i mezzi atti a conſeguirlo. L' ordine pertanto agevolando la facoltà, che ha l' uomo d' intendere, e quella, ch' egli ha di operare e rendendo più perfetta e più dilettoſa sì la intelligenza, che la operazione, appare, che l' ordine ſi è ſtrettamente conneſſo colla perfezione dell' uomo.*

Coneſſione dell' ordine e della perfezione.

Propoſizione XXIV.

102. *Non può regnare l' ordine ne' penſieri e ne' giudizj dell' uomo, ſe non ſono determinati per la intelligenza del vero. Egli è chiaro, che ſolo il vero non è mai oppoſto al vero, e che il falſo è ſempre oppoſto non ſolo al vero, ma anche ad altro falſo. Dunque i penſieri ed i giudizj dovranno eſſere fra di loro diſcordi ed oppoſti, ſubito che non ſiano determinati*

per

per una norma costante, quale si è la intelligenza del vero.

103. *Non può regnare l'ordine negli affetti dell'uomo, se non sono regolati da' giudizj costanti.*

104. *Perchè dunque l' uomo possa tener nella sua vita l' ordine* conveniente *alla sua perfezione, è necessario, che la intelligenza del vero sia la norma de' suoi giudizj, e per quelli regoli i suoi affetti e le sue azioni. Dal che s' intende il detto di Aristotile, che ciò, che è vero e falso nello intendimento, è bene, o male nella volontà. Da questa regola sola può nascere la costanza nel giudicare, e però la costanza ed uniformità nell' operare. La quale quanto sia conveniente ad una natura ragionevole, si può intendere per questo, che non v' ha uomo, cui non rechi grandissima vergogna il vedersi convinto di leggerezza ed incostanza nella sua condotta.*

Proposizione XXV.

105. *Nel ravvisare, che fa lo spirito un complesso ordinato, esercita la virtù, ch' egli ha di comprendere molte cose in una. Sia un concerto musicale composto da valente maestro, secondo tutte le regole dell' arte, ed esequito maravigliosamente da periti e cantori e suonatori, e sianvi due ascoltanti, l' uno, che riceva bensì l' una dopo l'altra tutte le impressioni de' suoni, ma non abbia la facoltà di distinguerle, di paragonarle e di riconoscere il metro, per cui legate sono, e in virtù del quale la precedente consonanza chiama la seguente, e così non vaglia quella varietà di consonanze ridurre a unità, non riceverà quegli diletto alcuno da quella musica, nè ordine, nè bellezza ravviserà in quella: riceva l' altro ascoltatore non altrimente, che il primo la successiva impressione de' suoni, e solo dippiù intenda il metro, che li regola, e vaglia ridurre ad una totalità la varietà delle consonanze; questo solo basterà, perchè sii rapito di sommo diletto nell' udire quella musica, e in essa ravvisi ordine e bellezza. Così chi ha maggior perizia della musica, o maggior finezza di orecchio, intende meglio il bello della musica, e ne trae maggior diletto, perchè meglio distingue la varietà de' suoni, e meglio comprende la totalità, che risulta dalle loro consonanze.*

106. *Quin-*

Come concorra l' assuefazione nel giudizio, che portasi del bello.

106. *Quindi l' usanza e l' abitudine ha forza di rendere tollerabili, e fare anche ravvisare come belle certe cose, che innanti nol sembravano, perchè lo spirito acquista facilità di comprendere in uno ciò, che a prima vista non gli si rappresentava, se non confusamente.*

107. *In quell'atto indivisibile pertanto, per cui lo spirito apprende ed intende l' ordine ed il bello, concorre la cognizione delle parti, che sono tra di loro ordinate, e la simultanea comprensione della loro totalità.*

Proposizione XXVI.

108. *L' atto dello intendere è tanto più perfetto, quanto è maggiore, e più ordinata la serie delle cose e de' rapporti, che per quell' atto si rappresenta allo spirito, come un sol tutto perfettamente determinato e coerente nelle sue parti. La verità di questa proposizione apparirà manifesta in questo esempio. Si appresenti a' più studiosi di geometria una figura, in cui siano delineate tutte le linee richieste per la dimostrazione di un teorema, il 47., per esempio, del primo libro; si osserverà spiegando loro quella proposizione, che alcuni con lento progresso e stentato procederanno nel connettere un rapporto con l' altro, ed avranno bisogno di fermarsi partitamente su ciascheduno, e richiamando colla memoria ciò, che avranno inteso, vi uniranno quello, che hanno attualmente sotto l' occhio, per arrivare finalmente a comprendere il tutto insieme della dimostrazione. Altri d' ingegno più pronto e più penetrante da un rapporto all' altro trapasseranno più velocemente; anzi l' uno appena inteso, precorreranno col pensiere a quel, che segue, ed in certa guisa il preoccuperanno. Altri finalmente di già esercitati, nel gettare l' occhio sulla figura, tutta ne comprenderanno in un atimo la dimostrazione, in quanto che si appresenterà loro vivamente la uguaglianza de' triangoli soliti costrursi in quella figura, ed in essi vedranno la uguaglianza del quadrato e del rettangolo corrispondente. E questa io chiamo maggior perfezione nello intendere le cose.* Ut quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime, & celerrime potest & videre, & explicare rationem, is prudentissimus, & sapien-

pientiſſimus rite haberi ſolet. *Cicerone degli uffizj lib.* 1. *cap.* 5.

Queſta virtù di comprendere molte coſe con un atto ſolo d'intelligenza è aſſai limitata nell' uomo, pure non ſi può negare ch' e' non l' abbia in qualche grado; mentre, come ſi è veduto ſopra, il diſcernimento ſuppone, che le idee, fra cui ſi ſa la comparazione, ſiano ſimultaneamente preſenti alla facoltà, che diſcerne, nell'atto indiviſibile, in cui diſcerne la differenza dell'una idea dall'altra, e molto più prova l' iſteſſo quella eſperienza, per cui ravviſando un triangolo, come un ſol tutto, ci ſi appreſentano i tre diſtinti lati di quello in una data poſizione, alla quale corriſponde l' idea, che abbiamo di quella figura, come di un tutto.

Perfezione dell' atto dell' intelligenza nel diſtinguere e comprendere ſimultaneamente.

109. *Tale ſendo pertanto la naturale energia dello ſpirito, che in eſſo può identificarſi l' atto, per cui diſtingue molte coſe, coll'atto, per cui comprende e le riuniſce in un ſol tutto; quanto più di coſe potrà lo ſpirito diſtinguere ed inſieme comprendere, tanto più perfetto ſarà l' atto della ſua intelligenza. Perlocchè la perfezione in generale di queſto ſi può fare conſiſtere nella identità della diſtinzione e comprenſione.*

Per diſtinguere e comprendere ſimultaneamente giova l' ordine de' termini, che ſono l' oggetto dell'intelligenza.

Ora quanto meglio conoſcerà lo ſpirito l' ordine naturale delle coſe e'l bello della natura, tanto più ſarà perfetto l' atto della ſua intelligenza. Imperocchè per conoſcere l' ordine, ed il bello delle coſe è neceſſario di conoſcere diſtintamente i rapporti di convenienza, in virtù de' quali hanno tutte le parti di un compleſſo naturale una data conneſſione, e per conoſcerli in quanto che compongono un compleſſo ordinato e bello, è neceſſario, che lo ſpirito ſi formi più o meno perfettamente la idea della totalità, che riſulta dalla loro riunione. Dall' altra parte queſta idea di totalità ſarà tanto più perfetta, quanto che col minimum *de' termini ſi comprenderà un* maximum *di rapporti (n. 86.); perchè in quella combinazione ſta la maggiore varietà colla maggiore ſemplicità ed unità poſſibile. Ora tale eſſendo il caſo dell' ordine, che regna nelle opere della natura, tanto più perfetto ſarà l' atto della intelligenza, quanto meglio per eſſo ſi appreſenterà allo ſpirito il naturale ordine e'l bello delle coſe.*

In ſomma l' atto dell' intelligenza è tanto più perfetto , quanto più di varietà ſi riduce all' unità nell' identità di un ſol concetto. Ma la varietà non ſi riduce all' unità , ſe non per mezzo dell'ordine , da cui riſulta il bello : e l' ordine più conveniente ſi è quello , che da un minor numero di termini fa riſaltare il più di varietà , dunque ec.

Potrebbe dirſi per avventura , che tanto è perfetto l'atto dell'intendere in chi conoſce molte coſe diſordinate , quanto in chi le conoſce ordinate . Ma in queſto vi può eſſere un equivoco . Chi vede molte coſe diſordinate , o ha l' idea dell'ordine , in cui dovrebbono eſſere ordinate , o non ha idea alcuna di queſt'ordine . Se ha l' idea dell'ordine , e pertanto nel vederle diſordinate intende il perchè *del diſordine , e la ſua oppoſizione ad un ordine determinato , allora concedo , che il ſuo atto d' intendere non ſarà men perfetto . Ma è altresì chiaro , che queſta perfezione è quella ſteſſa , che ſi è detta ſopra . Se poi taluno nel conoſcere molte coſe diſordinate non intende in alcuna maniera l' ordine , in cui dovrebbono eſſere , nè per conſeguenza può aſſegnare il perchè ſon diſordinate , nè conoſce i rapporti , per gli quali ſi dovrebbe determinare la loro collocazione ; chi può dubitare , che chi è in queſto caſo in veggendo quell' ammaſſo confuſo di coſe , e confuſamente apprendendolo , intenda meno , e più imperfettamente , che chi è nel primo caſo? Queſto può farſi manifeſto con un eſempio aſſai volgare: Si recano tal volta per divertire la compagnia alquanti pezzetti di legno tutti diverſamente intagliati , ed incavati in tal guiſa , che venendoſi a congegnare in una determinata maniera ne riſulti un tutto ordinato come una croce , o altro . Ora certamente non ſi può negare , che chi nel veder queſti pezzi diſuniti , ſcorge immediatamente la relazione di ciaſcun pezzo in virtù della ſua figura con tutti gli altri , e ravviſa pertanto in quella moltitudine la combinazione , per cui la varietà riduceſi all' unità , non intenda di più , che chi non vede altro , che una moltiplicità di pezzi diſuniti ſenza ordine , e ſenza conoſcere il* perchè *della gura di ciaſcuno .*

Co-

Corollario.

110. *Dal che appare, che la conoſcenza dell' ordine, e del bello importa una perfezione nell' atto dell' intendere, e che per la ſteſſa ragione alla perfezione dell' atto dell' intelligenza corriſponde un qualche ordine, quale oggetto di eſſa.*

La conoſcenza dell'ordine reca ſeco una perfezione nell' atto della intelligenza.

111. *Il genio parmi, che conſiſta in una pronta intelligenza dell'ordine delle coſe, alla quale debbe naturalmente andar congiunto un grandiſſimo diletto, onde naſce nello ſpirito una ſorta d'entuſiaſmo. Quindi quel genio particolare, che ſi ſcorge in certi uomini per certe arti, o ſcienze, naſce dalla pronta facilità, che hanno di ſcoprirne gli oggetti, e dal diletto, e dall'ardore, che ſegue una tal prontezza, e facilità. Così nelle coſe, che cadono ſotto l' occhio, ſiccome la finezza di queſto ſenſo conſiſte nel ravviſare preſtamente le più minute particolarità di un oggetto, la eccellenza della fantaſia, ch' è un ſupplemento del ſenſo, conſiſte nell'apprendere vivàmente l' oggetto nel rappreſentarſi con nettezza la mutua corriſpondenza delle parti, nel diſcernere ſagacemente le relazioni, che ſono la ragion determinante della loro unione, e poſizione: In tal guiſa riſaltando vivamente agli occhi d' un uomo dotato di ſimile fantaſia una ſimmetria, che fugge per lo più lo ſguardo altrui, ravviſerà quegli, e ſentirà con incredibile diletto un bello, che gli altri non iſcorgono, e queſto vivamente imprimendoſi nello ſpirito di lui il renderà diſpoſto ad eſprimerlo con facilità, ed energia nella terra, o nel marmo: queſto ſarà dunque il genio del Pittore. E ſiccome nella natura vi ha una mirabile varietà di rapporti, che connettono le coſe, ed appreſtano un vario ordine, ſecondo che ſi mirano ſotto un vario punto di viſta, ſarà anche diverſo il genio, ed il fare di un Pittore dal genio, e dal fare di un altro, ſecondo che l' uno ſarà più ſenſibile ad una ſorta di rapporti, e l' altro ad un' altra; e così chi meglio riuſcirà nel forte, e chi nel ſoave; in quanto ſarà la fantaſia o più commoſſa dalla vivezza, e dall' energia de' movimenti, oppure più allettata dalla dilicata ſtruttura e compoſizione delle parti.*

Del genio o talento naturale.

Nella ſteſſa guiſa ſarà ſtimato più eccellente quel Matematico, il quale propoſto un qualſivoglia problema, ſcorgerà più

prontamente le relazioni, che risultano dalle condizioni di esso, col principio, dal quale più direttamente ne dipende la soluzione. Laonde nella maggiore, o minore semplicità della costruzione, nella maniera più, o meno diretta del dimostrare, risplenderà come in una immagine la maggiore, o minore penetrazione, e comprensione del Matematico.

Così anche nella bellezza di un disegno si loda il perfetto avvedimento dell'Architetto nel riunire tutte le cose richieste ad una più stretta unità, e semplicità. Tal che di un bel disegno dicesi anche volgarmente, ch'egli è un bel pensiero: con che vien significata la perfezione di quell' atto d' intelligenza, per cui fu ideato.

Bello esemplare forma della perfezione dell'atto dell' intelligenza.

112. *Tre sorte di bello, e di ordine si possono distinguere. Il primo può dirsi un bello Archetipo, ed esemplare, la cui idea non si forma, ma vien ricevuta nella nostra intelligenza. E questo, in quanto è obbiettivamente nell' intelletto, può dirsi, che imprime all'atto dell' intendere quella forma, in cui consiste la sua perfezione, in quanto il concetto, che corrisponde al bello naturale, ed il rappresenta, racchiude il più di varietà col più di semplicità.*

Bello di formazione, parto dell'atto perfetto dell' intelligenza.

113. *Oltre questo bello esemplare, ed originale, quale si trova nella natura, vi ha un bello di formazione, il quale è di due sorte, o di pura imitazione, o di produzione, e questo, come appare dalle cose fin quì dette, non è altro che una espressione della maggiore, o minore perfezione dell' intelligenza nell' ordinare, o sia nel ridurre più o meno di varietà ad una più o meno stretta unità. Nelle arti di pura imitazione tanto è più eccellente l' artefice, quanto meglio intende la varietà, e l' unità, che spicca nel bello originale. E nelle arti di produzione, in cui si hanno da congegnare molti mezzi relativamente ad un fine, come nelle meccaniche, tanto più sarà eccellente l' artefice, quanto meglio e' saprà da un minor numero di* termini *acconciamente ordinandoli, formare un complesso più abbondante di* mezzi.

114. *Quindi la regola, che niente ha da essere o di superfluo, o di mancante: il mancante toglie la varietà richiesta, il superfluo, l'unità.*

Pro-

Proposizione XXVII.

115. *Essendo che la forma del bello consiste nella varietà ridotta all' unità, siccome dice S. Agostino, che assai meditato avea su questo soggetto, ed essendo manifesto per altra parte, che l' unità non si trova nelle cose materiali, e sensibili, come avverte lo stesso S. Padre, ne segue, che la forma del bello rispetto alle cose materiali non ha luogo, che nell' essere loro intelligibile, ed obbiettivo, in cui per via di una identica rappresentazione la varietà si riduce ad una rigorosa unità.*

Corollario I.

116. *Il bello non è propriamente nella materia, perchè nella materia vi ha bensì varietà, ma non vi ha rigorosamente unità, e la unità, che si scorge in un* complesso, *dipende dalla unità dell'atto, per cui si apprende dall' intelletto.*

Corollario II.

117. *Il bello, pertanto in quanto è nelle cose esterne, è di un ordine tanto inferiore al bello, in quanto è nell'essere obbiettivo, e di rappresentazione, quanto l' unità di aggregato, forma del bello nelle cose esterne, è di ordine inferiore all' unità di indivisibilità, forma della rappresentazione di molte cose in una idea.*

Corollario III.

118. *L' essenza del bello è pertanto indivisibilmente congiunta nell' essere obbiettivo delle cose colla perfezione dell' atto dell' intelligenza.*

Corollario IV.

119. *Sicchè quell' atto di rappresentazione, che racchiude la varietà identificata colla unità, ed in cui consiste la perfezione dell' intelligenza, è una immagine rispetto al bello originale, non potendo essere ricevuta nello spirito la rappresentazione del bello naturale, che non rechi seco una perfezione all' atto, per cui s' intende e si conosce un tal bello. E per altra parte il*

bello artifiziale non è altro, che un impronto della perfezione dell' intelligenza nella materia, essendochè il bello artifiziale non è altro, che una ordinazione delle parti della materia conforme ad una idea, che richiede perfezione nella intelligenza.

120. *Il bello naturale nel suo essere obbiettivo, ed intelligibile non è che assai imperfettamente nella intelligenza umana: Essendochè nella intelligenza umana non vi ha che una imperfettissima rappresentazione dell' ordine delle cose.*

121. *E' per altro possibile una intelligenza, che abbia in se perfettissima la rappresentazione dell' ordine naturale delle cose, e di tutti gli ordini possibili, in cui possono esser le cose disposte.*

122. *Rispetto ad una tale intelligenza sarebbe il bello naturale ciò, che il bello artifiziale si è rispetto all' intelligenza umana. E siccome la perfezione dell' intelligenza umana nell' ordinare le cose è l'esemplare, o la cagione, che determina il bello artifiziale: Così l'atto di quella intelligenza nel comprendere tutte le combinazioni possibili, e l' ordine universale, che da quelle risulta, e gli ordini parziali contenuti sotto quell' ordine universale, sarebbe il primo esemplare e la prima origine, con cui paragonandosi l'ordine naturale delle cose, riceverebbe la ragion di bello per la sua conformità con quello.*

SCOLIO.

IN vano ha creduto Leibnizio di trovare nel suo mondo più perfetto la maggior varietà possibile ridotta alla maggiore unità. Dal che risulta (dic' Egli) la maggior perfezione, ch'essere si possa.

Io dico, che la maggior varietà possibile non può ritrovarsi in una serie di contingenti determinati all' esistenza per lo principio della ragion sufficiente, ma solo nella serie de' possibili, derivante dal principio di contraddizione. E certamente una serie determinata per lo principio della ragion sufficiente, suppone molti termini ugualmente possibili, tra quali alcuni soltanto sono determinati ad entrar nella serie, gli altri rimanendo esclusi. Di più in una serie determinata di mutazioni, si esclude la serie delle mutazioni contrarie, con tutto che siano ugualmente possi-

poſſibili. E' dunque impoſſibile, che una ſerie di contingenti determinati all' eſiſtenza per lo principio della ragion ſufficiente comprenda tutt' i poſſibili determinati per lo principio di contraddizione. Ma pure a queſti in quanto poſſibili compete la ragione e la nozione dell' Ente, e però nella diverſità di queſti s' include una corriſpondente varietà: dunque non può una ſerie di contingenti ec. comprendere tutta la varietà poſſibile.

Neppure in una ſerie di contingenti può la varietà eſſere ridotta alla maggiore unità; eſſendochè l' unità di una ſerie non può eſſere, ſe non una unità di aggregato, nè può convenirle la propria e rigoroſa ragion dell'unità, cioè l'unità d' indiviſibilità.

Dunque egli è impoſſibile, che in una ſerie di contingenti determinati all' eſiſtenza ritroviſi la maggior varietà poſſibile ridotta alla maggior unità, e per conſeguenza la maggior perfezione poſſibile.

La maggior varietà poſſibile dee pertanto riſultare dalla poſſibilità di tutte le coſe, alle quali ſi può ſtendere la ragione e la nozione dell' Ente: voglio dire, che la maggior varietà poſſibile è quella, che comprende la ſerie di tutt' i poſſibili determinati per lo principio di contraddizione.

Queſta neceſſaria ſerie de' poſſibili eſclude per neceſſità l' attual formale eſiſtenza di tutti. Imperocchè l'eſiſtenza di alquanti viene eſcluſa dall' eſiſtenza de' loro contrarj, ſebbene ugualmente poſſibili.

Queſta ſerie dee adunque eſſere *attualmente. Imperocchè la poſſibilità non è un mero niente, ed* eſſere *in modo, che non includa la formale eſiſtenza de' ſuoi termini.*

Queſto modo ſi è quello dell' eſſere *nello ſtato intelligibile, ed obbiettivo, ſtato non men reale, che lo ſtato ſubbiettivo e di eſiſtenza (n. 17. e ſegg.)*

La ſerie di tutt' i poſſibili nel ſuo eſſere intelligibile ed obbiettivo, corriſponde all' atto d' una intelligenza, in cui facciaſi la rappreſentazione di tutti que' poſſibili.

Chiamo maſſimo atto d' intendere quell' atto d' intelligenza, in cui ſi dà la rappreſentazione di tutt' i poſſibili.

In queſto atto maſſimo la maggior varietà poſſibile ritrovaſi ridotta alla maggiore unità nella identità e indiviſibile ſemplicità dell' atto della rappreſentazione.

La maggior varietà possibile comprende tutta la serie de' possibili, cioè tutto ciò, che si contiene nella esterminata estensione della possibilità, ed a cui compete la nozione, e la ragion dell' Ente: Per altra parte la universalità de' possibili non ha realtà, o essere, se non nello stato puramente intelligibile ed obbiettivo, e non mai nell' attuale formale esistenza di tutt' i termini, che entrano in quella serie, la cui simultanea formale coesistenza importa contraddizione. Ma un complesso, o una serie qualunque nello stato intelligibile, o di rappresentazione è una *di una rigorosa unità d' indivisibilità, come si è dimostrato sopra; dunque la maggior varietà possibile porta seco essenzialmente connessa la maggior unità possibile: essendochè la realtà, che sola può convenire all' universalità de' possibili, ritrovasi nello stato d' intelligibilità, in cui la varietà si riduce ad una rigorosa unità. Dunque la possibilità essendo cosa necessaria e reale, rende necessario e reale quello stato d' intelligibilità, in cui solo può sussistere. Ma questo stato d' intelligibilità non sarebbe reale senza una intelligenza, cui sia presente l'attuale rappresentazione di tutt' i possibili. Dunque ec.*

E se la maggior varietà possibile ridotta alla maggiore unità possibile determina la somma perfezione; egli appare, siccome la somma perfezione dee consistere nel complesso di tutto ciò, cui può estendersi la nozion dell' Ente, tutto ridotto e come concentrato in una semplicissima unità, in un sol atto di rappresentazione e d' intelligenza.

Questo atto sommo d' intelligenza può dirsi tutto l' essere, *in quanto ne comprende intelligibilmente tutta l'* estensione : *ed in quanto dippiù la comprende nel sommo grado dell'* intensità, *la quale risulta dall'* identificazione *di tutt' i termini compresi nella sterminata estensione della possibilità.*

L' universale estensione *dell' Ente, combinata in tal guisa colla somma* intensità *di esso, costituisce la somma perfezione: E la nozione dell'* Ente *avendo seco* essenzialmente *congiunto lo* essere; *giacchè l'* Ente *è ciò, ch' è, ne segue, che la somma perfezione è per necessità metafisica determinata ad essere.*

Alla somma intensità *dell' Essere, che risiede nella suprema intelligenza, dee andar congiunta una somma* attività, *o potenza. Imperocchè noi scorgiamo una sorta d' attività in noi stessi,*

ſteſſi, e negli Enti particolari, che ci ſtanno d' intorno: dunque l' attività è una realtà appartenente all' Ente, e però ſomma debbe eſſere nella ſomma intenſità di quello.

L' effetto dell' attività, alloraquando l' agente, che n' è dotato, è applicato al paziente, conſiſte nell' introdurre una mutazione di ſtato.

L' intenſità degli atti dipendenti da una intelligenza ha forza d' introdurre una mutazione proporzionale nello ſtato e ne' movimenti puramente corporali. Queſto ſi ſcorge nella reale, benchè occulta conneſſione, di cui ſiamo per una continua eſperienza conſapevoli a noi ſteſſi tra l' intenſità de' noſtri deſiderj, e l' impeto de' movimenti, che per eſſi nel corpo ſi eccitano: E meglio ancora in certi fenomeni, che ſuccedono talora, benchè più di rado, quando la fantaſia, coll' apprender vivamente una qualunque coſa produce nel corpo una mutazione di ſtato, che in certa guiſa corriſponde all' apprenſione. Ora coteſta mutazione nello ſtato del corpo corriſpondente a ciò, che ſuccede nella fantaſia, vale a dire nello ſtato intelligibile ed obbiettivo, moſtra eſſervi una certa, benchè a noi occulta forza, ed energia, per cui da ciò, ch' è nello ſtato intelligibile, può introdurſi una mutazione nello ſtato corriſpondente della eſiſtenza formale delle coſe. v. S. Th. de malo q. 4. art. 1. ad 10. p. 98.

Dunque l' efficacia della ſuprema intelligenza, eſſendo ſomma per la ſomma intenſità dell' eſſer, che in eſſa riſiede, potrà non ſolo fare, che le coſe eſiſtenti cangino ſtato, conforme ad uno ſtato intelligibile corriſpondente, ma ancora, che dallo ſtato intelligibile paſſino allo ſtato di eſiſtenza.

Imperocchè lo ſtato di eſiſtenza, come ſi è veduto, dipende dall' efficacia, che riſiede nello ſtato intelligibile, di tal ſorta che ove la efficacia è limitata, ha pur forza di cangiar l' eſiſtenza delle coſe. Dunque, ove ſomma ſarà l' efficacia, avrà forza di produrre un ſommo cangiamento: ma il ſommo cangiamento è quello, in cui non eſſendo ancora preceduta l' eſiſtenza, le coſe paſſano dallo ſtato intelligibile allo ſtato corriſpondente d' eſiſtenza. Dunque ec.

Nè ripugna una tale produzione. Imperocchè intendaſi A *nello ſtato di eſiſtenza* B*: potrà una efficacia finita farlo paſſare allo ſtato*

di

di eſiſtenza C, nè però lo ſtato C dipenderà in alcun modo dallo ſtato precedente d'eſiſtenza B. Dunque uno ſtato dato d'eſiſtenza non è per natura ed eſſenzialmente conneſſo cogli ſtati precedenti di eſiſtenza; dunque un tale ſtato potrà darſi indipendentemente dagli ſtati precedenti, ed unicamente in virtù dell' efficacia, che riſiede nello ſtato intelligibile riſpetto allo ſtato di eſiſtenza.

E certamente, ſe l' intenſità finita del deſiderio, e della fantaſia, può produrre un impeto corporale di moto, benchè in quella intenſità non vi ſia punto di formale movimento; l' intenſità ſomma dell' Eſſere potrà ſenza dubbio produrre un Ente ſoſtanziale eſiſtente, eſſendochè l' intenſità ſomma dell' Eſſere ha infinitamente più di proporzione riſpetto all' Eſſere ſteſſo delle coſe, che l' intenſità finita d'un deſiderio, riſpetto ad un impeto corporale. Dunque l'effetto della ſomma attività ſi è il produrre all' eſiſtenza fuor di ſe ciò, che non ha, che un eſſere puramente intelligibile in lei.

L' eſiſtenza prodotta di nuovo è una vera creazione. Dunque la creazione non ripugna.

La ſomma attività non è determinata per neceſſità alla creazione. Imperocchè l' attività può ſoltanto eſſere determinata ad una neceſſaria operazione, quando l' agente è attualmente applicato al ſoggetto capace di ricevere la mutazione di ſtato. Ma la creazione non riſulta dall' applicazione della ſomma attività ad un qualunque ſoggetto a lei coeſiſtente: perchè niente coeſiſte originariamente alla ſomma attività. Dunque la creazione non può eſſere una azione determinata per alcuna neceſſità, ma debbe unicamente dipendere dall' energia, o volontà della ſuprema intelligenza, in cui riſiede la ſomma attività.

Così appare, ſiccome le coſe contingenti ſono determinate ad una tal ſorta di natura e di eſſenza per la conformità, che hanno collo ſtato intelligibile, in cui riſiedono gli eſemplari Archetipi, che determinano tutt' i poſſibili. Ma che di più, per aver la eſiſtenza contingente, debbono eſſer determinate ad averla per l' efficacia della ſomma intelligenza, che contiene gli eſemplari determinanti la lor natura. Laonde il mondo, o ſia la ſerie de' contingenti, debbe dipendere da quella ſomma intelligenza, non ſolo come da prima eſemplare cagione, che determina

mina la possibilità di quella serie, ma ancora, come da prima cagione efficiente, che la serie possibile determina all' esistenza.

Indi segue, che lo stato presente di un contingente non può dipendere dallo stato precedente della sua esistenza, nè dallo stato presente può essere determinato il futuro, siccome ha pensato Leibnizio, di cui è famoso quel detto, che il presente va sempre gravido del futuro. Imperocchè lo stato presente A *non può comprendere in alcun modo la realtà degli stati successivi* B, C, *ec. giacchè questi stati sono incompossibili; e però la possibilità dello stato* B *non può esser determinata dallo stato precedente* A. *Ma la possibilità è il primo fondamento dell'esistenza. Dunque molto meno può l' esistenza di* B *esser determinata da* A.

*Rimane pertanto, che il principio, che determina la possibilità delle cose, come cagion esemplare, sia lo stesso, che ne determina l' esistenza, come cagion efficiente. Giacchè veggiamo, che alla somma intensità dell'*Essere, *che comprende tutt' i gradi possibili, va congiunta una somma efficacia possente a produrli.*

L' atto massimo d' intendere è per sua natura possibile: imperocchè a tutto ciò, ch' è intelligibile, dee per necessità corrispondere una intelligenza almeno possibile, che il comprenda. Imperocchè non ripugna, che l' intelligibile sia di fatto inteso, dunque dato un intelligibile, è certamente possibile una intelligenza corrispondente e proporzionata. Ma la serie di tutt' i possibili è intelligibile, dunque è altresì possibile una intelligenza corrispondente a quella. Dunque ec.

L' attuale esistenza dell' atto massimo dell' intendere, o sia dell' intelligenza infinita, include tutta la serie de' possibili nel suo stato intelligibile ed obbiettivo. Imperocchè lo stato intelligibile ed obbiettivo, non ha realtà, fuor solo nella rappresentazione attuale, che si fa di esso ad una qualunque intelligenza.

Tolta pertanto l' attuale esistenza dell' atto massimo dell' intendere, verrebbe a togliersi per due capi la necessaria possibilità delle cose. Prima perchè mancando questo atto, in cui sussiste la rappresentazione di tutt' i possibili, verrebbe a togliersi lo stato loro intelligibile ed obbiettivo, ch' è lo stato solo, in cui hanno una sorta di realtà, la quale tolta, la possibilità diventerebbe un mero nulla, come il bilineo rettilineo, il circolo qua-

 drato

drato ec.; secondo, perchè l' atto massimo *dell' intendere entra egli stesso nella serie de' possibili. Dunque ha egli da essere necessariamente intelligibile; Ma non può essere intelligibile, se non per l' intelligenza di se stesso, poichè l' intelligibilità non può sussistere, se non in una intelligenza, che l' abbracci. Dunque, se per lo principio di contraddizione è necessariamente determinata la serie de' possibili, ed in questa serie il* massimo atto *dell' intendere, ed in conseguenza l' intelligibilità di esso: se dall' altra parte per lo stesso principio di contraddizione l' intelligibilità di esso suppone in lui l' attuale intelligenza di se stesso; perchè il principio di contraddizione non ripugni a se stesso, si ha da concludere per necessità, che tanto è necessaria l'attuale intelligenza, e per conseguenza l' esistenza dell'* atto massimo *dell' intendere, quanto è necessaria la possibilità delle cose. Ma la possibilità delle cose è determinata per lo principio di contraddizione; dunque dallo stesso principio è determinata l' attuale esistenza dell'* atto massimo *dell' intendere.*

In somma hanno da conciliarsi per necessità tutte queste proposizioni tutte vere per lo principio di contraddizione. 1. *La possibilità è necessaria, e non è un mero nulla, come il bilineo rettilineo.* 2. *La possibilità esclude l' attuale esistenza di tutt' i suoi termini contingenti, cioè a dire, che hanno contrarj.* 3. *In quella s' include il* massimo atto *dell' intendere.* 4. *Il* massimo atto *d' intendere non ha contrario, che ripugni alla di lui esistenza.* 5. *Il* massimo atto *d' intendere racchiude vicendevolmente tutta la serie de' possibili nello stato intelligibile ed obbiettivo, che è il solo, in cui le può competere la sua realtà. Dunque, se la serie de' possibili è reale e necessaria, come consta per lo principio di contraddizione, è altresì necessario, che si dia l'* atto massimo *dell' intendere, il qual solo coll' attuale sua esistenza può dare alla serie de' possibili quella realtà, che le compete necessariamente.*

Egli appare chiaro, che quest' atto massimo dell' intendere altro non può essere, che l' Intelletto Divino.

Appare altresì, che la somma intelligibilità, e lo essere per se *s' includono essenzialmente l' un l' altro, talchè, per la dimostrazione recata in questo luogo vengono a conciliarsi le due più*

cele-

celebri ſentenze delle ſcuole intorno al conſtitutivo della eſſenza Divina.

Appare finalmente, ſiccome nell' atto maſſimo *dell' intendere includendoſi la maggior varietà poſſibile ridotta alla maggiore unità, in eſſo ſuſſiſte la ſomma verità, la ſomma bellezza, la ſomma perfezione: La verità, in quanto comprende ogni vero; la bellezza, in quanto comprende il primo ed archetipo eſemplare di ogni ordine poſſibile; la ſomma perfezione, in quanto comprende nella ſemplicità del ſuo eſſere ſenza contrarietà e limitazione, cioè nello ſtato intelligibile tutto ciò, cui può eſtenderſi la nozione dell' Ente e della realtà.*

§. III.

Del ſenſo morale e dell' immutabile forma dell' oneſtà.

1. *DAlle coſe fin qui dichiarate appare, ſiccome ha l'uomo per natura, e facoltà di conoſcere il vero, ed inclinazione a rintracciarlo, e diletto in rinvenirlo e contemplarlo.*

2. *Queſto vero conſiſte obbiettivamente ne' rapporti, pe' quali ſono le coſe in qualunque modo conneſſe.*

3. *Degli oggetti eſterni altri per la impreſſione, che fanno ſull'uomo, ſono atti a cagionargli ſenſazioni, o percezioni grate, e dilettoſe: altri cagionano ſenſazioni e percezioni moleſte e doloroſe. Dalle prime naſce la idea del bene, perchè ſono conformi e convenienti allo appetito, che ha l' uomo della felicità; dalle altre naſce la idea del male.*

4. *Queſta nozione e denominazione di bene e di male ſi traſporta indi agli oggetti, che per la loro impreſſione cagionano le percezioni grate e moleſte.*

5. *Da tale impreſſione riſulta un rapporto di convenienza, o diſconvenienza tra quegli oggetti, e l'uomo, in quanto è queſto bramoſo della felicità. Ed in queſto rapporto di convenienza, o diſconvenienza conſiſte il bene ed il male fiſico.*

6. *Dalle impreſſioni, che giovano alla conſervazione del corpo, ſono cagionate ſenſazioni dilettoſe: E quindi per quelle ſenſazio-*

ni, come per iſtinto, è portato l' uomo a ricercar le coſe, che giovano alla conſervazion del corpo, ſenza ch' e' conoſca nè come giovano, nè perchè giovano. Ma pure tale ſi vede eſſere ſtata la iſtituzione della natura.

7. *Oltre gli rapporti di convenienza, o diſconvenienza, che hanno gli oggetti eſterni coll'uomo, ſecondochè atti ſono a proccurare la ſua conſervazione, o a nuocerli, hanno altresì certi rapporti fra loro, per cui in varie guiſe ſi connettono.*

8. *Queſta conneſſione, o combinazione di coſe, può farſi in modo, che ne riſulti ordine, oppure al contrario.*

9. *Quando le coſe ſono talmente conneſſe, che ne riſulta ordine, i rapporti, per cui ſono conneſſe, ſono rapporti di convenienza.*

10. *Lo ſpirito per la facoltà, che ha di conoſcere il vero, cioè i rapporti delle coſe, ha la virtù di diſcernere i rapporti di convenienza, che hanno le coſe fra di loro.*

11. *La conoſcenza dell' ordine diletta naturalmente: onde, ſebbene la convenienza delle coſe tra di loro niente conferiſca alla conſervazione ed al bene dell' uomo, la conoſcenza di eſſa, in quanto gradevole, ha ragione di bene.*

Propoſizione.

12. *Quando l' uomo ravviſa e diſcerne l'ordine, ovunque ciò ſi ſia, ed in oggetti, che a lui in niuna maniera appartengono, egli è naturalmente portato ad approvarlo ed a compiacerſene: e per approvazione io intendo quell' atto, per cui ſi dice a ſe ſteſſo, che le coſe ſono diſpoſte, come ſi conviene, che il ſiano. Queſta approvazione e compiacenza conſta per eſperienza, e dall' altra parte ſe ne può intendere la ragione, perciò, che una ſerie ordinata, in quanto appreſa, porta nello animo una ſerie ordinata di percezioni, la quale è per ſe ſteſſa convenientiſſima ad una facoltà intelligente. E quando queſta ſerie di percezioni, per la quale ſi vanno diſtinguendo ordinatamente gli oggetti, viene a riunirſi in una indiviſibile rappreſentazione de' medeſimi, per la quale ſi ſcorge la loro varietà ridotta ad unità, ne riſulta una maggior perfezione nell' atto dello intendere, per cui il bello, che ne porta l' impronto e la immagine, diletta ſommamente.*

Corol-

Corollario.

13. *Quindi è facile di ſcorgere nella natura dell' uomo la ſorgente di quel ſentimento morale di diſcernimento e di approvazione, per cui è portato a lodare certe azioni, come oneſte, ed a biaſimar le contrarie, come ree, e di ſcoprire in medeſimo tempo il ſaldo naturale fondamento della eſſenziale diſtinzione dell' oneſto e del turpe: Talchè appaja la coſtanza della natura, e vedaſi, che avendo in quel* criterio *di approvazione data la natura all' uomo una potenza, vi ha anche il ſuo oggetto corriſpondente; ſiccome in tutte l' altre coſe ſi vede ad ogni facoltà riſpondere un oggetto proporzionato e conveniente.*

Determinazione del criterio morale di approvazione e di biaſimo.

14. *E perchè meglio ſi poſſa intendere il mio penſiero, proccurerò di fare, che appaja manifeſto in uno eſempio. Siavi un uomo, cui ſtia il diſtribuire un certo numero di premj maggiori e minori ad un egual numero di perſone, ſecondochè hanno più o meno lavorato. Egli di quelle perſone altro non conoſca, che il nome, perchè s' intenda eſcluſo ogni motivo di parzialità, ogni affetto di amore, di gratitudine, d' odio, di vendetta, di ſperanza, di timore ec., e dippiù non abbia quell' uomo da render conto a chiccheſſia della ſua diſtribuzione; nè da queſta, in qualunque modo egli la faccia, abbia egli da ricevere nè vantaggio, nè incomodo alcuno.*

15. *Suppoſte queſte condizioni, non altro voglio mi ſi conceda, ſe non che date quelle condizioni, non laſcia di eſſere poſſibile, che ſi muova quell' uomo a voler fare quella diſtribuzione. Ora veggiamo, come eſcluſa ogni viſta di privato intereſſe in quella azione, dovrà naturalmente procedere.*

16. *Primo. Per la naturale inclinazione, che ha l' uomo di conoſcere il vero, ſarà egli portato a voler indagare e ſapere chi ha più o meno lavorato tra quelli, a' quali è di ſua ragione il diſtribuire i premj.*

17. *Secondo. Egli riflettendo ſu queſta diſtribuzione, o ſia ſulla ragione di dare un maggior premio ad* A, *un mediocre a* B, *un infimo a* D, *piuttoſto che il minimo ad* A, *il maggiore a* B, *il mediocre a* D; *non avrà egli molto da penſare; imperocchè, non avendo per la ipot. alcun motivo di privato intereſſe,*

tereſſe, che il poſſa muovere in favor di uno a preferenza di un altro, altra ragion determinante della diſtribuzione non gli occorrerà, ſe non la convenienza, che vi ha, che a chi ha lavorato più, ſi dia maggior premio, talchè la ſerie de' premj corriſponda alla ſerie de' lavori.

18. *Se un Pirronico voleſſe qui mettere in dubbio la convenienza che vi ha in ciò, che a chi ha più lavorato diaſi un premio maggiore; io la proverei facilmente per le coſe già dette: quella diſtribuzione di coſe è più conveniente, in cui ſi ſerba l' ordine, cioè nella quale s' intende la ragion determinante, perchè ſia piuttoſto in una maniera, che in un' altra; Ma in queſta diſtribuzione de' premj, la corriſpondenza de' premj al lavoro è una ragione, che ſta nella diſtribuzione ſteſſa, e per cui s' intende il perchè ſia piuttoſto in una maniera, che nell' altra. Dunque ec.*

19. *Dippiù, ſecondo la naturale iſtituzione delle coſe, e la naturale condizione dell' uomo, il maggior frutto è effetto di un maggior travaglio* ceteris paribus, *come appare in chi lavora la terra ec. Dunque vi ha un rapporto di convenienza tra un dato travaglio, e un dato frutto, un maggior travaglio, e un maggior frutto, e per conſeguenza tra un maggior travaglio, ed un maggior premio.* Nuſquam nec opera ſine emolumento, nec emolumentum ferme ſine impenſa opera eſt. Labor voluptaſque diſſimillima natura, ſocietate quadam inter ſe naturali ſunt juncta. *T. Livi. lib. 5. hiſt.*

Fondamento del diritto naturale e dell' oneſtà.

20. *Terzo. Conoſciuto queſto rapporto di convenienza, ed in eſſo acquetandoſi, naſcerà un giudizio ſpecolativo, per cui affermerà eſſere di fatto conveniente un maggior premio a chi di fatto convienſi l' aver di più travagliato. E queſto giudizio ſpecolativo, eſſendo determinato per la conoſcenza di un rapporto di convenienza, ch'è realmente, ſarà un giudizio* retto (*n.* 70.).

21. *Quarto. Da queſto ſpecolativo giudizio naſcerà per naturale uſo della facoltà di ragionare, cioè per diritto raziocinio il giudizio pratico, per cui concluderà, che ſi ha da dare il maggior premio a quello, cui ſi conviene il maggior travaglio. E queſto giudizio pratico, in quanto determinato per un giudizio ſpecolativo retto, ſarà anch' eſſo un giudizio retto.*

22. *Quin-*

22. *Quinto. Da questo giudizio pratico retto rimarrà determinata l' azione, per cui di fatto assegnerà il maggior premio a chi hà più lavorato, e farà, che alla serie de' travaglj corrisponda la serie de' premj.*

23. *La condotta comune degli uomini, che spesse volte senza considerazione del privato interesse, e talvolta contro, si muovono a fare molte cose rispetto agli altri uomini, unicamente, perchè ravvisano essere conveniente il farle, prova chiaramente, che gli uomini sono di tal natura, che possono conoscere cotesti rapporti di convenienza, e che cotesti rapporti sono bastevoli per determinare le loro operazioni — Così osserva Aristotile, che tolte le ragioni private provenienti da gagliardo affetto d' ira, di compassione, o di altra passione, sarà naturalmente inclinato un giudice a profferire la sua sentenza secondo la verità, cioè ad assolvere un accusato, se il ritrova innocente, o a condannarlo, se colpevole; che però vorrebbe egli, che dappertutto si sbandisse l' eloquenza dai giudizj, come si praticava già nello Areopago, aggiugnendo, che tutti sono di parere, che il parlar fuor del proposito della pura causa si debbe vietare, perchè non è bene, che il giudice sia distolto dal giusto, con provocarlo ad ira, ad invidia, o a misericordia; il che non è altrimenti, che, se uno storcesse un regolo, di cui si avesse da servire: onde vuole, che nelle quistioni non abbiasi a fare altro, se non che a mostrare, se la cosa è, o non è, o se un' azione è stata fatta, o non fatta. Imperocchè ciò dimostrato, nè alcuna particolare cagione intervenendo, saranno i giudici dappertutto, ed in tutti i tempi determinati a giudicare secondo la verità, la quale è una ragion determinante comune e costante.*

Corollario I.

24. *Ora in una qualunque azione determinata, secondo il progresso dichiarato sopra, talchè sia la cognizione conforme al* vero, *e'l giudizio specolativo conforme alla cognizione, e però* retto, *ed al giudizio specolativo si conformi pure il pratico, e finalmente l' azione stessa; non può a meno lo spirito di riconoscere, che ogni cosa è determinata per la sua naturale norma, e conveniente; dal che segue, che non può a meno lo spirito di*

non

non approvare *una tale azione, ſiccome retta e conveniente*; *e perciò di* compiacerſene.

Corollario II.

25. *Dunque le azioni sì fatte, quale ſi è la ſentenza del giudice, conforme alla verità, ſono eſſenzialmente* rette, *in quanto ſono determinate per un rapporto, ch' è la loro naturale e conveniente norma, e che pertanto è ordinato il progreſſo delle cognizioni e de' giudizj, onde dipendono.* 2. *Sono buone, in quanto queſt' ordine è conforme alle naturali facoltà dell' uomo, ond' è, che l' uomo approvandolo, non può che approvare ſe ſteſſo, e compiacerſi di ſe medeſimo.*

26. *Laddove non ſerbandolo, l' uomo ſi diſapprova, ſi biaſima ſe medeſimo, e ſi diſpiace a ſe ſteſſo: ſentendo tutti gli uomini, quando ſi dipartono da quell'ordine, quel rimprovero interno, che facevaſi Medea, col dire:* video meliora, proboque, deteriora ſequor. *Nel qual detto Ovidio ha narrato non da iſtorico il particolare ſentimento di una perſona particolare; ma da poeta eſpreſſo, e dipinto una generale affezione della natura. Il che può confermarſi per due argomenti, che quando da ciò, che l' uomo giudica conveniente per un giudizio ſpecolativo, egli ſi diſparte per paſſione, e fa una azione diſcordante da quel giudizio, calmata la paſſione, toſto ſi dice a ſe ſteſſo di avere operato male, cioè di non avere ſeguita la regola conveniente dell' operare. Una azione determinata per un motivo di ambizione diſpiacerà ſommamente ad un animo dominato poco appreſſo dall' avarizia, e tornando gli ſtimoli dell' ambizione rincreſcerà e ſi biaſimerà ciò, a che l' avrà ſoſpinto l' avarizia; e calmata l' una e l' altra paſſione ſi biaſimerà ciò, che nell' una e nell' altra ſi ſarà operato, e l' uomo conoſcerà, che per operar bene dovea fare, che la ſua operazione non diſcordaſſe da ciò, che la conoſcenza del vero indicava doverſi fare. Onde ſarà l' uomo coſtretto di diſcordare da ſe ſteſſo ad ogni tratto, qualunque volta prenderà per regola determinante delle ſue azioni un motivo diſcordante dalla conoſcenza del vero. Laddove in ogni tempo, ed in tutte le ſue parti ſarà il tenore della vita regolato e concorde, quando la conoſcenza del vero ſia la norma*

ma de' giudizj pratici, onde le azioni procedono. In ſecondo luogo ha ſottilmente e veramente oſſervato S. Agoſtino, che potendo un Giudice, per eſempio, che una ſentenza profferiſce contro la verità aſſolvendo un colpevole per guadagnare una ſomma di danaro, ottenere quella ſomma, ſenza che doveſſe operare contro la ſua conoſcenza, egli ſenza dubbio meglio amerebbe averla in queſto modo, che nell' altro: Segno manifeſto, che riconoſce, ed a ſe ſteſſo ſi rimprovera una depravazione, giudicando contro il vero, in viſta del ſuo intereſſe, il quale argomento maravigliosamente eſprime S. Paolo nella Piſtola a Rom. cap. 7. v. 16. Si autem quod nolo illud facio, conſentio legi, quoniam bona eſt.

Propoſizione II.

In quell' ordine, che riſplende nelle azioni rette e buone, del qual ordine ſono eſſe il riſultato, conſiſte ciò, che chiamaſi conformità colla retta ragione, la quale tutti apprendono bensì confuſamente, ma non tutti ſaprebbono con diſtinta preciſione ſpiegare, ed in queſta conformità conſiſte pure ciò, che chiamaſi oneſto. *Laonde, eſſendochè quell' ordine ſopra deſcritto è fondato ſulla verità, la quale è una regola coſtante ed immutabile, appare, ſiccome l' oneſto debbe anch' egli eſſere immutabilmente tale.*

Corollario.

Bellezza dell' oneſtà e della virtù.

28. *Dalla deſcrizione di coteſto medeſimo ordine appare, in che conſiſta la bellezza dell' oneſto e della virtù. Imperocchè a quell' ordine, dal qual riſulta l' oneſto e la virtù, ſi conviene manifeſtamente la nozione, che ſi è recata ſopra del bello.* Ut enim, *dice Cicerone.* 1. De officiis cap. 28.; pulchritudo corporis apta compoſitione membrorum movet oculos, & delectat hoc ipſo, quod inter ſe omnes partes cum quodam lepore conſentiunt; ſic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuſcum vivitur, ordine & conſtantia, & moderatione dictorum omnium atq; factorum.

29. *Queſta bellezza della virtù riſplende maraviglioſamente nel tenore della vita, e nel carattere degli uomini virtuoſi e da bene, ne' quali è queſto da oſſervare, che, ſebbene gli uni*

in una, e gli altri in un' altra virtù si sono dimostrati eccellenti, come si vede in Socrate, in Antonino, in Epitetto, pure in tutti si vede, che a quella virtù, che più spicca nel loro carattere, vanno tutte l'altre congiunte; perlocchè nulla si vede ne' loro giudizj, ne' loro affetti, nelle loro operazioni, che discordi, ma tutto consente, onde in una grandissima varietà di azioni secondo le differenti circostanze de' tempi, de' luoghi, delle persone si conserva e risalta sempre la unità *del carattere.* Præclara est æquabilitas in omni vita, & idem semper vultus, eademque frons, ut de Socrate, item de C. Lælio accepimus. *Cic. lib.* 1. *de off. cap.* 26.

Non intendo, nè mi è d' uopo attribuire più alla virtù de' Gentili, che quanto le vien conceduto nelle Scuole Cattoliche.

Si confronti con questi il carattere di Alessandro, e si veda, se quello, che fa Re Abdolonimo, è lo stesso, che quello, che uccide Efestione, e se in cento azioni della di lui vita non s'incontrano azioni discordanti, che tolgono la unità del carattere. Philippum quidem Macedonum Regem rebus gestis, & gloria superatum a filio, facilitate & humanitate video superiorem fuisse. Itaque alter semper magnus, alter sæpe turpissimus fuit. *Cic. ibid.*

Si prenda il carattere del superbo, e mille volte vedremo la superbia degenerare in viltà e bassezza: nel carattere dello avaro quanti affetti discordanti! La brama di aver quanto si richiede per soddisfare le proprie voglie, genera l'avarizia, e mille volte l'avarizia contrasta colle voglie, che le hanno dato nascimento. Per lo contrario egli è proprio di una qualunque virtù il connettersi colle altre tutte, e ricevere vicendevolmente l' una dall' altra e sostegno, e splendore. Così non è magnanimo, chi non unisce alla grandezza dell'animo la modestia: anzi la vera grandezza dell'animo comprende in una e la magnanimità, e la modestia. Così la parsimonia e la liberalità, la fortezza e la prudente cautela si stringono amichevolmente, prestandosi mutuo ajuto e favore.

Proposizione III.

30. *In somma, essendo tutti gli affetti da una qualche virtù regolati, e tutte le virtù essendo connesse, egli è manifesto, che la varietà degli affetti non può esser ridotta a unità, o sia ad una pacata concordia, se non in chi gli regola secondo la virtù.*

E questo avviene, perchè la regola della virtù è la conoscenza del vero, o sia della convenienza, ch' è realmente nelle cose, nella quale nulla vi può essere di discordante. Però ben disse Bacone, che la verità e la bontà sono come il sigillo e la impressione, che si fa nella cera. E certamente, siccome la impressione, che si fa nella cera, è determinata per la forma del sigillo, così la bontà si ritrova nelle operazioni, quando sono elleno determinate per la convenienza delle cose, ch' è la forma della verità, o la verità stessa obbiettiva. Per questo Seneca epist. 71. definì la virtù un giudizio vero ed immobile. Quid erit hæc virtus? Judicium verum, & immotum. *E Platone nel 6. della Repub. affermò, che non mai il vizio sarebbe venuto in seguito della verità.* Præeunte veritate nunquam chorum vitiorum subsecuturum. *Il che può servire d' interpretazione al detto di Socrate approvato nella stessa epistola da Seneca, che la verità e la virtù è una stessa cosa.* Idem esse dicebat Socrates veritatem & virtutem, *vedasi Cicer. 1. de off. cap. 36.*

Conformità della verità e della virtù in ciò, che che tutte le virtù, non meno, che tutte le verità sono collegate.

Corollario I.

31. *Siccome pertanto nel sistema universale del vero sono tutte le verità connesse, mentre il falso è opposto ad un altro falso, così nel sistema universale della virtù, sono tutte le virtù connesse, mentre è necessario, che un vizio sia discordante dal vizio opposto. La quale maravigliosa corrispondenza mostra bastevolmente, che il sistema della virtù è fondato sul sistema del vero, e che all' incontro il vizio non può essere, se non una conseguenza dell' errore. Il che prova, che la virtù è cosa reale, siccome il vero è non già un puro parto dell'opinione e del pregiudizio.*

Corollario II.

32. *E siccome sul sistema del vero si fonda il sistema della virtù, che non è altro, che un ordine risultante dal vero; così dal sistema della virtù sorge il sistema del bene e della felicità. Il che dichiara maravigliosamente S. Agostino lib. 19. della Città di Dio cap. 13. La pace, dice egli, è la tranquillità dell'* ordi-

Sistema della virtù, fondato sul sistema del vero.

ordine, la pace dell' anima irragionevole è l' ordinata quiete degli appetiti; la pace dell' anima ragionevole, l'ordinato consenso della cognizione e dell'operazione. La pace dell'uomo mortale con Dio immortale, l' ordinata ubbidienza nella Fede sotto l' eterna Legge. La pace degli uomini, l' ordinata concordia delle loro volontà. La pace della casa, l' ordinata concordia del comando e dell' ubbidienza tra famigliari. La pace della Città, l' ordinata concordia dell' impero e della soggezione ne' cittadini. La pace della Città Celeste, l' ordinatissima e concordissima società di quelli, che godono di Dio, e tra di loro godono in Dio. In somma la pace e 'l bene di tutte le cose consiste nella tranquillità e stabilità dell' ordine.

Del sistema di Epicuro.

33. D*Alle cose fin qui dette appare esservi azioni riguardanti oggetti, che nulla ci possono giovare, o nuocere, le quali ciò non ostante sono rette e buone ed oneste, e come tali convenienti alla perfezione dell' uomo, e naturalmente dilettose; laonde può l' uomo per l' amor, che porta a se stesso, e che il rende vago della sua propria perfezione, muoversi a sì fatte azioni, sebbene non ne aspetti alcun frutto o d' interesse, o di sensibile diletto.*

34. *Quindi appare lo inganno di quelli, che si sono presi a scusare il sistema di Epicuro, inganno già felicemente scoperto da Cicerone. Lodava Epicuro la giustizia, la fortezza, la temperanza, non perchè l' atto di quelle virtù fosse in se retto e buono e conveniente alla perfezione dell' uomo; ma perchè dalla temperanza poteasi raccogliere una più lunga continuazione di piacere; dalla giustizia si ottenea l' altrui stima e benevolenza, che molto vale per farsi uno stato di vita lieta e tranquilla; dalla fortezza la forza di rendere il dolore e le avversità men sensibili. Ma tolto questo piacere e questa utilità del tutto estrinseca a quelle virtù, non riconoscea Epicuro, che le azioni della giustizia ec. fossero per se stesse dilettose e convenienti.*

Secondo questo sistema scrisse Lucrezio, che conviensi ad ognun, che nasce, il proccurare di conservarsi in vita, finchè gioje e diletti inebrian l' alma *lib.* 5. 261.

Andavano però errati que' benigni scusatori di Epicuro, uomini senza malizia in ciò, che sentendo lodarsi da esso magnifica-

ficamente la virtù e la onestà, si davano a credere, ch'egli volesse, che la onestà fosse per se stessa buona e dilettevole; non altramente, anzi molto più, che la conoscenza del vero, la quale per se stessa, e indipendentemente da qualunque utile, cui dia occasione, è grata e piacevole, ed ha ragione di bene. Ma così non pensava Epicuro, giacchè sarebbe venuto in conseguenza, che la virtù fosse anche per se stessa pregievole, il ch' egli non ammettea; non altro pregio egli riconoscendo in quella, se non di essere un mezzo atto a proccurare diletto e utilità, siccome un viglietto dell' opera, ch' è necessario a chi vuole goder di quello spettacolo, ma che per se stesso nulla vale. Cicer. de finib. lib. 1. pag. 53.

Quindi, secondo Epicuro tolte le gioje e diletti, che inebrian l'alma, cessa ogni ragione di volersi conservare in vita, e vien meno il pregio della fortezza, che consiste a far sopportare costantemente i dolori e le avversità. E per la stessa ragione, tolta la speranza di quel favore, che acquista la fama della probità, niun pregio vi ha nella giustizia: che però bene a proposito rimproverava Cicerone ad Epicuro, che il suo saggio dovea secondo le sue massime cercare piuttosto d'apparir giusto, comecchè nol fosse, giacchè basta questo per la fama, che di voler esser giusto realmente, non dovendo comparirlo.

35. Ma, comecchè gli Epicurei facilmente si divorassero tali assurdi, rimanea contro loro l' amicizia, virtù grandissima, per cui si ama l' amico senza considerazione alcuna d' interesse, di utilità, di sensibile diletto; anzi chi è il vero amico, che non sia pronto a sacrificare grandissimi vantaggj al dover dell' amicizia? Quindi è, che tra gli Epicurei nel volere adattare questa virtù alle loro massime, tante erano le opinioni, quante le fantasie di coloro, che si prendeano a voler far questo impossibile: che però la costanza di Epicuro nelle amicizie è una aperta condannazione del suo sistema.

36. Per la virtù dell' amicizia si ama l' amico, perchè in lui si ravvisano qualità buone e pregievoli e belle, che piacciono e dilettano per se stesse; comecchè da quelle frutto alcuno non possa in noi derivare: siccome ad un pellegrino piace un bello edifizio, ch' egli vede passando, e di cui certamente non spera di goderne mai, nè di averne alcun profitto.

Pro-

Proposizione III.

37. *La virtù dell' amicizia pare dunque fatta a posta per far distinguere in una operazione la dilettazione, che l'è propria ed intrinseca, dalla dilettazione ed utilità straniera, che procede dagli effetti di quella operazione; ma non l'è intimamente congiunta. Nell' amicizia la dilettazione è propria ed intrinseca all' amicizia, e l'amor, che si ha per l'amico, è per se stesso dolce, grato, piacevole. Ma se oltre le qualità, che piacciono per se stesse nello amico, e sono il motivo di questo amore, ha egli la facoltà di vantaggiare il mio stato, ed in questo si adopera, questo nuovo diletto, che io provo per l'utilità, che l'amico mi proccura, è quel diletto, che io dico estrinseco all' amicizia non congiunto con essa, non da essa immediate procedente, ma da un effetto dell' amicizia.*

Corollario.

38. *L' amicizia pertanto sentimento comune a chiunque ha umanità ne appresenta una bellissima immagine, ed una fortissima riprova della potenza, che ha l'onesto di piacer per se stesso, e di far pertanto, che le operazioni oneste siano per se medesime grate e dilettose indipendentemente da qualunque altro frutto. Imperocchè quelle qualità, che nella vera amicizia piacciono nello amico, sono o virtù, o congiunte colla virtù e la onestà; laonde dalla virtù e dall' onestà prendono la forza, che hanno di piacere. Dunque queste stesse virtù considerate in se stesse sono certamente atte a piacere, il che loro conviene per la natia loro bellezza; dunque l'amore, che loro si porta, e le operazioni, che ne portano l'impronto, sono per se stesse grate e piacevoli. E certamente, se quelle virtù, ravvisandole io nel mio amico, me lo rendono e piacevole e caro, e fanno, ch' io l'approvi, e mi compiaccia di lui, quanto più potendole ravvisare in me stesso, mi renderanno a me medesimo grato e piacevole, e faranno, ch' io approvi me stesso, e mi compiacia di me.*

Del sistema di Obbesio.

39. *Più assurdo ancora del sistema di Epicuro si è quello di Tommaso Obbesio, il quale tutta la regola dell' umano vivere fa dipendere dalla conservazione di se stesso. Laonde secondo* con-

lui contro il timore della morte, niuna virtù, niuna onestà, niuna legge, niuna obbligazione può valer più. Si quis ad faciendum aliquid contra legem mortis imminentis metu compulsus sit, plene excusatur, quia vitæ suæ conservationem negligere nemo obligatur. Supposito enim, quod obligatus esset, cogitaret tamen, nisi faciam statim morior; si faciam post moriar. Faciendo ergo vitam aliquando produco. Compellet ergo ad faciendum natura ipsa. *Poc' anzi avea detto:* Vitam conservare omni modo licitum est.

Leviat. de Civ. cap 27.

40. *La falsità di questo sistema può apparire da questo solo, che vi hanno nell'uomo sentimenti, quale si è quello dell'onore, che prevalgono alla conservazione della vita. E certamente nel desiderare di conservarsi, non desidera l'uomo una semplice continuazione dell' essere, ma desidera di conservarsi nello stato, che a lui sembra più conveniente e migliore, e più perfetto.*

41. *Non so, se sia uomo, che consentisse a voler vivere sulla cima d' una montagna solo, e privo de' diletti della società, quando fosse sicuro di campare cencinquant' anni senza dolor di capo, senza mancar mai di vitto delizioso, e cogli ajuti tutti richiesti per ripararsi dalle ingiurie dell'aria. E non veggiamo, che un uomo condannato a una prigione perpetua gode della conversazione di qualche suo conoscente; sebben non ispera di farlo servire alla sua grandezza e signoria, e che altro ben non ne ricava, se non quello, che proviene dal mutuo consorzio?*

42. *Da questo solo si può comprendere quanto assurdo fu il pensiere di Obbesio nel negare, che siavi negli uomini una inclinazione naturale a collegarsi fra loro con piacevoli nodi di amistà e benevolenza, e nel voler, che l' uomo sia anzi all' uomo oggetto di timore, e che solo si riducono a riunirsi per ripararsi da' mali, che dee l' uno aspettare dall' altro.*

43. *Io qui potrei facilmente confutare questo sistema colle manifeste contraddizioni, nelle quali è Obbesio costretto di avvolgersi. Ma, per chi è pratico de' suoi principj, (che non molti sono, benchè molti ne parlino) basterà riflettere alla società primitiva, onde dipende la conservazion dell'umano genere, a quell' amore, che discende da' Padri ne' figlj e nipoti e pronipoti, per cui veggiamo un vecchione cadente tenerissimamente amare un*

bam-

bambino figlio de' suoi figlj, senza da lui aspettare certamente alcuna utilità, a quell' amore, che hanno i figlj verso i loro parenti, amore di pietà, e non di utilità, quale chi nol sente dico, che non è uomo, a quella fratellanza, che anima i piaceri, ed i trastulli de' figlj tra loro; per convincersi pienamente, che la natura ne' cuori degli uomini ha inserito per unirli altri legami più dolci, più sacri, più forti, che quelli del timore.

44. *Avendo dunque la natura fatto l'uomo per vivere in società, siccome appare per la inclinazione, e le potenze molte e varie, che gli ha dato per coltivarla, dee l'uomo riconoscere naturalmente la verità di questi due principj, che* non si dee fare ad altri ciò, che non vuole, che gli si faccia, e che si dee fare ad altri ciò, che un vorrebbe, che a lui si facesse, *i quali sono richiesti dalla naturale società tra individui simili ed uguali per natura. Onde la verità, o convenienza de' termini di quelle proposizioni è fondata in natura.*

45. *Il che mal grado suo ha dovuto riconoscere lo stesso Obbesio, mentre annoverando le cagioni di quella guerra, che finge tra gli uomini nello stato di natura apporta questa principale, che in quello stato, altri sono modesti, giusti estimatori delle lor forze, i quali riconoscendo la naturale uguaglianza permettono agli altri ciò, che si permettono a loro stessi. Altri per lo contrario insolenti sono e petulanti, ingiusti stimatori delle lor forze, i quali disdegnando la naturale uguaglianza, ben lungi di concedere agli altri quanto vogliono per loro, pretendono anzi e si arrogano la preminenza in tutto. Ora, dice Obbesio, in questi la volontà di nuocersi nasce dalla petulanza e dall' ingiusta estimazione delle lor forze: in quelli dalla necessità di difendersi contro gli assalti di questi.*

46. *Dunque Obbesio distingue due sorta di uomini nello stato di natura, gli uni modesti e giusti stimatori delle lor forze: gli altri arroganti ed ingiusti. Che questi portati siano alla società non per amore, ma per lo mutuo spavento, che si cagionano, il concederò volentieri ad Obbesio: ma converrà bene, che Obbesio mi conceda altresì, che possono gli uomini modesti unirsi in società, senza esservi spinti dal timore. Permettendo agli altri ciò, che si permettono a loro stessi, non si daranno*

gli

gli uni agli altri cagione alcuna di offesa , nepperò di odio e di timore: e riconoscendo volentieri la naturale uguaglianza portati saranno a mutui uffizj di benignità e di riconoscenza , che sono i più dolci legami della società , o convitto umano . Che siano questi in necessità di doversi difendere contro gl' insulti degli arroganti, questo nulla prova: imperocchè la naturale sociabilità non toglie il jus della propria difesa . Dunque nello stato di natura gli uomini modesti saranno naturalmente inclinati alla società, e la naturale uguaglianza sarà in essi un principio di benevolenza, anzicchè di timore. L'ambizione pertanto di una dominazione assoluta non risguarda se non gli uomini arroganti, e nasce solo dall'ingiusta estimazione, che fanno delle loro forze contro la verità. Ora io domando ad Obbesio, quale stima egli migliore, e più conforme alla retta ragione, o la modestia, e la giusta estimazione, o l' arroganza, e l' ingiusta estimazione delle forze, le quali riconosce aver luogo egualmente nello stato di natura? Se negasse , che non sia migliore e più conforme alla ragione, la prima; si contraddirebbe manifestamente; poichè vuole, che la ragione indotto abbia gli uomini a cedere al jus, che pretende, che tutti abbiano su di tutto per potersi ridurre ad uno stato di tranquillità e di sicurezza. E' dunque preferibile secondo lui lo stato della pace allo stato della turbazione, e vuole , che la ragione constringa gli uomini a rinunziare ad un jus tanto ampio per conseguirlo.. Dunque la modestia, onde naturalmente nasce lo stato di pace, sarà anche preferibile e più conforme alla retta ragione , e per conseguenza migliore dell' arroganza e dell' ingiusta estimazione delle forze, onde naturalmente procede lo stato di turbazione e di guerra. Ma ogni affezione deliberata di animo, buona di sua natura e conforme alla retta ragione, è una affezione naturalmente onesta. Dunque prima dello stabilimento della società , ed innanti alle leggi civili è costretto Obbesio di riconoscere , che la modestia e l' estimazione delle forze , giusta e conforme al vero, è anche conforme alla retta ragione , epperò moralmente onesta , e per lo contrario moralmente disonesta l' arroganza e l' ingiusta estimazione delle proprie forze. Dal che segue altresì, che l' inclinazione alla società essendo fondata sulla modestia e sulla giusta

 estima-

estimazione delle forze, è fondata su di un principio conforme alla ragione, ed alla pace necessaria al bene della natura umana, e che per l' opposto l' inclinazione alla dominazione assoluta in pregiudizio della società, è fondata su di un vizio contrario alla ragione e ripugnante al bene della natura umana, ben lungi di essere fondata sulle facoltà naturali all' uomo. Il che ben considerato basta solo per rovesciare il sistema di Obbesio.

47. *Si è provato fin qui, che ha l' uomo la facoltà naturale di conoscere il vero, la convenienza e l' ordine delle cose, che questa facoltà è accompagnata da una naturale disposizione, per cui conosciuto il vero lo afferma, e vi si accheta, e ravvisato l' ordine e la convenienza, l' approva, e se ne compiace.*

48. *Si è veduto, che per la stessa facoltà può l' uomo prendere per norma delle sue azioni la verità e convenienza delle cose, che le azioni così determinate sono rette e buone, e che in esse risplende convenienza ed ordine: ond' è portato l' uomo ad approvarle e compiacersene.*

Corollario I.

49. *Quindi, siccome nel confronto di un bellissimo edifizio con una vil casuccia un uomo rozzo ed ignorante e volgare discerne nel primo una convenienza, un ordine, un bello, che gli piace naturalmente, e che non ravvisa nel secondo, onde, per approvar l' uno a preferenza dell' altro non ha bisogno di consultare Vitruvio, o Palladio; così confrontandosi il piacere barbaro del padron di Epitetto, che si dilettava per ispasso di torcergli la gamba, colla tranquilla pazienza del servo nel soffrire un sì doloroso giuoco, e nel dire con serena calma al padrone, che continuando la gli avrebbe rotta, non vi ha alcuno, che non rimanga offeso dalla crudeltà del padrone, ed a cui non cagioni una dolce maraviglia la tranquilla costanza e sofferenza di Epitetto. Così pure confrontandosi l' infame tradimento del maestro di scuola de' Falisci, nel dare in mano al nemico i figlj de' principali della città, colla Romana generosità di Camillo, non può essere, che non venga da chicchessia detestato ed abbominato il pedagogo, e tutti colli Falisci non concorrano ad ammirare ed amare l' eroica bellezza dell' atto di Camillo: bel-*

lezza, che ebbe la virtù di rendere amico e ſuddito a' Romani quel popolo, vincendo un odio inveterato, e facendo, che volentieri ſi arrendeſſero alla diſcrezione di coloro, la cui virtù erano coſtretti di venerare.

Corollario II.

50. *E' dunque naturale all' uomo il criterio di approvazione, che comprende la facoltà di diſcernere le coſe convenientemente ordinate dalle contrarie, ed una parimente naturale affezione, per cui ſi muove l' animo ad approvarle.*

Corollario III.

51. *Queſto criterio, in quanto riguarda le azioni della vita, è la regola del dettame pratico, per cui non occorrendo cagioni particolari è portato l'uomo comunemente a giudicar ſecondo ciò, che conoſce retto e giuſto.*

Propoſizione IV.

52. *E ſiccome nell' uſo delle facoltà, che riguardano la conſervazione del corpo, ha fatto la natura, che interveniſſero certi ſentimenti piacevoli, o diſpiacevoli, pe' quali foſſe l' uomo più prontamente avvertito delle coſe giovevoli, o nocive alla ſua conſervazione, e portato indi, come per iſtinto a proccurare le prime, ed a fuggire le ſeconde; così al dettame pratico van naturalmente congiunti certi ſentimenti o dolci, o moleſti, pe' quali è avvertito l'uomo della convenienza e diſconvenienza delle azioni colla retta ragione, ed è riſcoſſo a riflettervi, e portato ad abbracciare le prime ed a fuggire le altre.*

Si è veduto ſopra, come l' ignoranza e l' errore cagiona naturalmente un ſentimento di vergogna, perchè l' ignoranza e l' errore privano l' uomo della conoſcenza del vero, che gli è conveniente, ed appartiene alla di lui perfezione. Ora le azioni oneſte eſſendo dalla verità, e dalla retta ragione determinate, e le diſoneſte procedendo da errore, ed eſſendo diſcordi dalla retta ragione, e per conſeguente dalla naturale perfezione dell' uomo; però ſono le azioni oneſte accompagnate da un ſoaviſſimo diletto, quale il fa provare la pace di una buona coſcienza: e le diſo-

neste all'incontro sono accompagnate di paura, di vergogna, di sollecitudine, di rimorso, di turbazione. Tertulliano (Apologet cap. 1.) Omne malum aut timore, aut pudore natura perfudit. Malefici gestiunt latere, devitant apparere, trepidant deprehensi, negant accusati, ne torti quidem facile, aut semper confitentur: certe condemnati mœrent: dinumerant in semetipsos mentis malæ impetus, vel fato vel astris imputant: nolunt enim suum esse, quia malum agnoscunt. *Così Cicerone compresi sotto nome di natura i sentimenti del pudore e della verecondia, vuole, che bastino a ritrarci dalle laidezze e sozzure de' Cinici. Lib. 1. de off. cap.* 35. Plura ab iis contra verecundiam disputantur. Nos autem naturam sequamur, & quod abhorret oculorum, auriumque approbatione fugiamus.

53. *Questi sono sentimenti naturali e comuni a tutto l'umano genere; onde quando vengono messi in opera da' Poeti Drammatici, veggiamo, che fanno maravigliosi effetti presso tutt' i popoli, perchè destano in tutti ciò, che tutti sentono. E quando i Giapponesi ed i Cafri ed i Patagoni avranno i loro tragici, dovranno usare i medesimi sentimenti, ed usandogli produrranno i medesimi effetti.*

Proposizione V.

54. *I sentimenti dati dalla natura per conservazione del corpo, se non sono guidati dalla ragione, inducono talvolta in errore per qualche accidentale cagione: ed avviene altresì, che il naturale accorgimento, che hanno gli uomini dell'ordine e del bello, si torce anche dal suo vero oggetto, ed è accompagnato da falsi giudizj; se l'uomo non procura di promuovere questo accorgimento e renderlo sicuro, facendo in maniera, che colla intelligenza distingua nettamente i fondamenti di quella convenienza, che coll'occhio e col naturale accorgimento solo apprende confusamente. Pure que' sentimenti non lasciano di essere un certissimo argomento della distinzione naturale, che vi ha tralle impressioni de' corpi esterni giovevoli e nocive; e'l naturale accorgimento del bello e dell'ordine argomento della essenziale diversità, che vi ha tra una serie ordinata e non ordinata; ri-*

spetto

ſpetto alle noſtre facoltà ſenſitive ed intellettive: così anche avviene di leggieri, che que' ſentimenti di orrore, di vergogna, di turbazione, che vengono dal diſordine morale, ſono per qualche accidentale errore traſportati fuor dell' oggetto loro, ſenza che queſto ſi opponga alla naturale loro iſtituzione, e ſolo prova, che non debbe l' uomo laſciarſi guidare unicamente da sì fatti ſentimenti, ma che adoperare dee ſollecito la ſua ragione in oſſervare minutamente ſe in quelle azioni, che ſi appreſentano a prima viſta convenienti per qualche veſtigio di ordine, che in eſſe riluce, non ſi naſconda qualche difformità, che le renda vizioſe, ſiccome appunto chi mira un edifizio, che abbia qualche ſimmetria e vaghezza, è ſoggetto a lodare talvolta ciò, che realmente è biaſimevole, perchè mancante per altre parti della dovuta convenienza. Si dee dunque oſſervare, ſe un mezzo adoperato per un fine buono e conveniente non include in ſe qualche coſa di difforme alla retta ragione: ſe ciò, che ſi conviene ad un fine particolare e buono in ſe, non ripugna ad un fine migliore e più generale: ſe ciò, che conſiderato in generale, è buono e conveniente, non ſi eſtende a' caſi non compreſi realmente ſotto quella generalità, benchè per qualche ſomiglianza ſembrino potervisi ridurre: ſe ciò, ch' è buono ed oneſto in una circoſtanza, non ceſſa di eſſerlo in altra circoſtanza per lo conflitto degli uffizj ec. Potrei recare eſempi, da' quali apparirebbe, che da queſte ed altre sì fatte inavvertenze ſono nate le diſcrepanze, che s' incontrano tra gli uomini circa le particolarità del giuſto e dello ingiuſto, dell' oneſto e del turpe; e non perchè ſia la nozione del bene e del male morale un puro parto della educazione e del pregiudizio. Ma qui non imprendo a fare un trattato di morale; baſtami ſolo avere accennato nelle facoltà naturali dell' uomo la ſorgente di quelle nozioni, e la realtà della diſtinzione, per cui è il bene e l' oneſto diviſo eſſenzialmente dal male morale, e dal turpe.

Addizione allo Scolio.

HO *cercato d' indicare nello Scolio un progreſſo di raziocinio, che ſembrami poter condurre ad una prova forte aſſai dell' eſiſtenza di Dio. Non credo di aver detto alcuna coſa,*

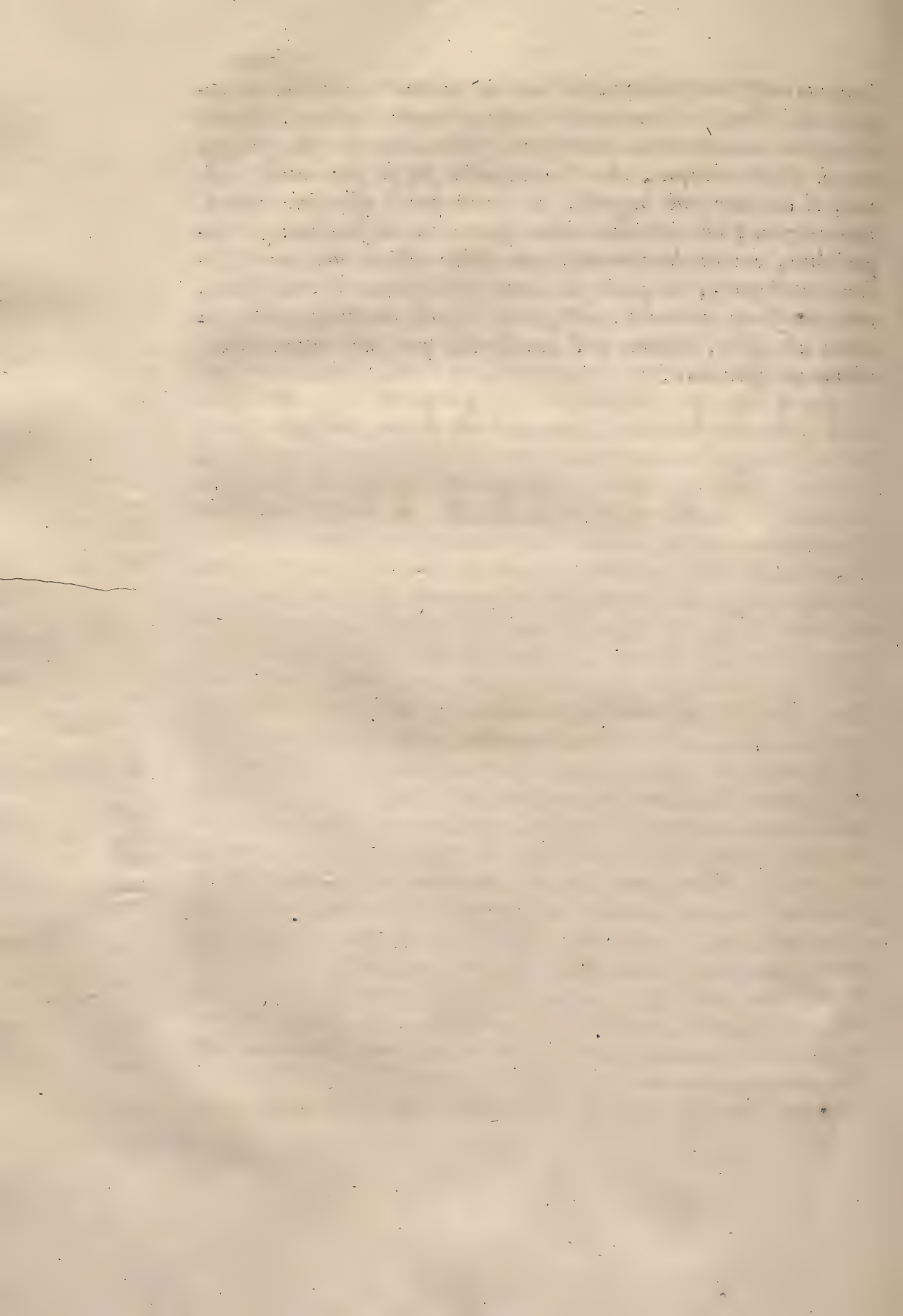
la

la qual debba parere, non dico inintelligibile, ma neppure difficile ad intenderſi da uno uno, che abbia pratica della Metafiſica ſcolaſtica, per non dire della dottrina di Platone e di Ariſtotile. Ma eſſendochè ſi riſtrigne oggigiorno il numero di coloro, che ſi dilettano delle ſpecolazioni filoſofiche, ho creduto dover pregare quegli, che ſtimano doverſi la filoſofia coltivare per ogni altra via, che quella delle contemplazioni, di ſoſpendere un poco il giudizio loro, e non ſubito tacciare di vano ed immaginario tutto ciò, che a prima viſta può parere loro ſoverchiamente aſtratto. Peraltro il progreſſo indicato in quello Scolio, ſi può ridurre a queſte poche propoſizioni, le quali credo eſſer tutte dimoſtrabili. Vi ha una eſſenziale relazione tra ogni facoltà, o potenza poſſibile, ed il ſuo oggetto, e vicendevolmente, talchè dimoſtrata la poſſibilità dell'uno, è determinata la poſſibilità dell' altro. Vi ha in noi l' intelligenza, che ha per obbietto le coſe intelligibili, cioè non ripugnanti ad eſſere inteſe. L' eſtenſione delle coſe intelligibili non dipende dalla noſtra intelligenza, la quale bensì le ſcuopre, ma non le fabbrica. Ed al certo nello ſcoprire, che fa il Geometra le proprietà dello ſteſo, egli può riconoſcere facilmente, che non dipende da eſſo il fare, che ſiano tali, piuttoſto che altramente, ma che ſolo può ſcoprirle quali ſono; Quindi è, che il principio, che determina sì fatte proprietà, e le rende tali, non è nell' intelligenza ſteſſa, ma è nella natura dello ſteſo, ch'è una coſa diſtinta dall' intelligenza. Lo intelligibile ſuppone adunque una ragione, un principio determinante, che non è propiamente contenuto nella natura di alcuna intelligenza particolare, che però è comune a tutte le intelligenze, e rimane ſempre il medeſimo. Nello ſcoprire poi, che fa una intelligenza particolare le coſe intelligibili, ſente, che gli rimane ſempre da ſcoprirne all' infinito, talchè l' intelligibile può dirſi per una parte, ch' egli è infinito, e per altra parte, che ſebbene attualmente non ſia inteſo dalle intelligenze particolari e finite, non tralaſcia di avere in ſe ſteſſo una ſorta di realtà: mentre, come abbiamo già oſſervato, l' intelligibile, benchè non inteſo, non è mero nulla, come il circolo quadrato, ma è una coſa, cui ſi conviene la ragione e la denominazione dell' Ente. Oltredichè tutti concedono, che una coſa non può eſſere

l' og-

l' oggetto dell' intelligenza, se non in quanto le compete la ragione dell' Ente, e che non le compete questa ragione, perchè sia oggetto attuale d'una intelligenza finita, ma per sua propria natura. Posto adunque, che l' intelligibile sia di sua natura infinito, il che non può negarsi, ne verrà per l' essenziale connessione relativa, che abbiamo detto esservi tra le facoltà e gli oggetti loro, e vicendevolmente, che debbe esservi una corrispondente intelligenza, la quale sia tanto stesa quanto l' intelligibile, tanto necessaria quanto l' intelligibile, e però determinata di sua natura ad essere, siccome è l' intelligibile per sua natura determinato ad esser tale.

DELLA ESISTENZA
DI DIO,

E

Della immaterialità delle nature intelligenti.

PREFAZIONE.

IL mio intento in questa Dissertazione è stato in primo luogo di mostrare con alquanti brevi riflessi la vanità e la ripugnanza delle varie ipotesi introdotte dagl' increduli, o per togliere del tutto la Divinità, ed attribuire sia alla materia il primo principio del moto, e la virtù di produrre e di ricevere il pensiere, sia al caso o ad una cieca necessità la formazione e l' ordine dell'universo: o per confondere Iddio col mondo; o in qualunque modo alligarlo, quale forma inerente alla mole corporea. La considerazione delle qualità de'corpi mi porge contra Obbesio alcuni convincenti riflessi, per dimostrare l' essenziale differenza di natura, e l' eterogeneità che vi ha tra la sostanza pensante, e qualunque sostanza materiale e corporea. Le nozioni della sostanza e del modo, quali si deducono da una immediata riflessione sopra le idee di sensazione, bastano per mettere in aperta luce i paralogismi dello Spinosa, distruggere la mostruosa sua unità di sostanza, e l' identificazione in essa de' due attributi della intelligenza, e della estensione. Indi contro Lucrezio, ed altri fautori della incredulità mi fo a mostrare, che la prima origine del moto non può esser nella materia, e che l' ordine de' fenomeni non può esser determinato per alcuna sorta di necessità, o di ragion sufficiente, contenuta nella serie de' corpi componenti l' universo. Procuro di mostrare quanto ripugni alle stesse leggi universali del moto, stabilite dall' esperienza il fantastico errore di coloro, i quali ripetono l' ordine del mondo da questo, che gli elementi, che il compongono essendo dotati di percezione amano a starsi in determinato sito gli uni rispetto agli altri. Nel che appare in vero deplorabile la cecità degli increduli, nel voler piuttosto introdurre una infinità di minute sostanze pensanti, per formare la materia e 'l mondo, che riconoscere una infinita intelligenza, ed immateriale, che l' abbia prodotto, ed il governi. Nel che per altro si può altresì comprendere, quanto sia impossibile, che il mondo siasi formato senza l' intervento d' una intelligenza; poichè dopo le tante tentative degl' increduli sono pure eglino costretti di ripetere, benchè invano, e con cento contraddizioni da una pluralità d' intelligenze, ciò che inutilmente hanno cercato in tutte le altre ipotesi, e che per una portentosa ostinazione di animo, non vogliono riconoscere dalla Suprema intelligenza. La geometría col dimostrare l' impossibilità del passaggio dal finito all' infinito attuale, porge una dimostrazione assoluta, che non può darsi un aggregato infinito di parti sia simultanee, sia successive: il che dimostra, che il mondo non può esser nè immenso, nè eterno, e che ella è una chimera il fingere, che esista, o sia per esistere attualmente tutto ciò, che è possibile ad aver l' esistenza, secondo il pensiere d'un famoso moderno: *Il semble que tout ce qui peut etre, est.* Quindi dovendo pure esservi qualche cosa ab eterno; giacchè dal nulla totale, ed assoluto non avrebbe potuto alcuna cosa per se stessa cominciare ad essere, io mi prendo a provare, che ciò, che è ab eterno, e che esiste per necessità non può essere alcuna delle cose finite, limitate, che si possono concepire non esistenti, e semplicemente possibili; poichè la serie de' possibili, dovendo sempre superare la serie degli esistenti, non vi sarebbe ragione, perchè dovesse esistere piuttosto una parte, che l'altra della serie de'possibili, piuttosto un certo numero, ed una certa qualità di Enti semplici, e composti, che un altro numero,

ed

ed un'altra qualità di altri ugualmente possibili. Indi mi fo a mostrare, che se vi ha una necessità, che qualche cosa esista ab eterno, ripugna dunque il nulla totale ed assoluto: e da questa ripugnanza del nulla totale ed assoluto sorge la necessità non di una certa sorta, o condizione di Enti limitati, ne' quali è ristretta la nozione, o ragione dell' Essere, ma la necessità dell' Ente sommo, che in se comprenda (come parla *S.* Tommaso in più luoghi) tutta la pienezza, tutta la virtù, tutta la perfezione dell' Essere senza limitazioni: nella guisa, per maniera d' esempio, che se metafisicamente ripugnasse il nulla di una forza, questa ripugnanza sarebbe necessaria l' esistenza non di qualche grado finito, e limitato di essa forza sparso quà e là in varj soggetti, ma l' esistenza di essa, secondo tutto la sua ampiezza, ed in quanto nella sua somma intensità comprenderebbe tutto ciò, che vi ha di reale ne' gradi finiti possibili di essa forza, ma senza le limitazioni aggiunte. Imperocchè ripugnando il nulla di essa forza, si rende necessario, ch' ella sia in sommo grado, perchè se non fosse in sommo grado, non ripugnerebbe la privazione di qualche parte di essa, epperò non avrebbe una necessaria ripugnanza, ed opposizione al nulla. Ho dimostrato, che l' Ente sommo, che È per la necessaria opposizione dell' Essere col nulla, non può esser nè la materia, nè il mondo, nè un qualunque aggregato, e complesso di Enti distinti, ma che egli è di sua natura semplicissimo, intelligentissimo: e con argomenti *ad hominem* contro gl' increduli ho mostrato, che una somma, ed infinita virtù, non può essere, che in un Ente semplice. Il che può altresì apparire per questo facile esempio: siano due forze *A* e *B*, supposte anche infinite, ma in due soggetti distinti: venendo ad accoppiarsi la forza *A* colla forza *B* in uno di essi ne risulterà una forza doppia. Dunque quelle forze non erano assolutamente infinite; dunque una forza somma non può essere, che una, ed in un Ente semplice. S. Tommaso dimostra, siccome in Dio, perchè è l'Esser stesso, che ne comprende tutta l' ampiezza in una semplicissima perfezione, l' esistenza non può esser disgiunta dall' Essenza: e siccome anche per la stessa ragione contiene la realtà di tutti gli Enti possibili. Questo argomento, che può rivolgersi a provare l' esistenza di Dio ho procurato di promovere quanto ho potuto; perchè sebbene sia sottile, pure a chi vale penetrarlo, parmi che appresenti una rigorosa dimostrazione della esistenza di Dio, come Ente Sommo, spirituale, intelligente, distinto affatto dalla materia. Lo stesso argomento e solo in forma diversa proposi già nello scolio della precedente Dissertazione: ed è stato giudicato da un valente geometra e filosofo concludente al pari d' una dimostrazione geometrica. E dirò ancora, che se non sarà bene inteso da tutti, egli fia per avventura, perchè da molti neglette vengono di troppo le specolazioni e l' espressioni della soda Metafisica scolastica, quale fu trattata da S. Tommaso, secondo i sensi del quale intendo che siano prese le maniere di dire da me adoperate alquanto fuori dell'uso comune. Molti termini delle scuole sono abborriti, perchè non s' incontrano presso i puliti coltivatori delle belle lettere: ma si dovrebbe anche riflettere, che apportano cognizioni, neppure comuni presso quel genere di Scrittori. Non ho parlato di molti altri argomenti certamente dimostrativi della esistenza di Dio, e neppure della sua Provvidenza, della sua Giustizia, della sua Bontà, della sua libertà nel governo del mondo; perchè mi riserbo a trattarne più acconciamente ne' volumi seguenti, secondo il disegno della mia Opera: e che per altra parte stabilita che sia la totale distinzione di Dio dalla materia, e la sua suprema intelligenza non rimane più alcun fondamento agli empj sistemi dell' ateismo, del panteismo, e del materialismo.

DELLA ESISTENZA DI DIO

E della immaterialità delle nature intelligenti.

Ella precedente dissertazione ho procurato di andare deducendo alquante delle nozioni, che si forma l'animo, riflettendo sulle sue proprie operazioni, e sulle affezioni, che riceve, e che pruova in se stesso, in seguito delle percezioni, che ha delle cose; e di dare nel medesimo tempo, come un saggio dell'uso, che si può fare di coteste nozioni, per investigare, ed anche dimostrare molte verità degnissime di essere conosciute sulla natura dello spirito, sulla facoltà, che ha di conoscere il vero, l'ordine, l'onesto, e sulla reale, e non immaginaria constituzione delle cose, che dee servire di fondamento a quella universale impressione, che gli uomini ricevono da tutto ciò, che porta in se l'impronto del vero, dell'ordine e dell'onesto.

In questa mi prendo a dedurre in maniera pressochè simile, alquante delle nozioni, che lo spirito acquista, riflettendo sulle percezioni, che riceve per mezzo degli oggetti esterni, onde si rende valevole a meglio distinguere cotesti oggetti gli uni dagli altri, a ravvisare le differenti loro proprietà sì comuni, che particolari, a riconoscere tra queste qualità la dipendenza, che hanno le une dalle altre, a determinare finalmente le leggi, alle quali gli oggetti esterni sono assoggettati nelle loro mutazioni. Mi è paruto, che una tale deduzione fatta ordinatamente potea recare qualche nuova luce alle prove, per le quali si dimostra la patente assurdità de' sistemi degli oppugnatori della Divinità, in quanto distinta dal mondo, e producitrice e reggitrice di esso, sia di quegli, che collo Spinosa, si fingono una sola individua sostanza, dalla quale sorgano, quali attributi, una infinita intelligenza ed una infinita estensione: sia di quegli, che ritenendo il comune concetto, che si ha della natura del corpo, pretendono, che la sottigliezza delle parti di esso aggiuntavi una certa contestura ed organizzazione,

ed un movimento locale , poſſa generare il penſiero, quale fu la ſentenza di Epicuro e di Obbeſio : ſia di quelli , che nè alla ſottigliezza, nè al moto, nè ad alcuna ſimile proprietà de' corpi attribuiſcono l' intelligenza , ma bensì all' occulta energìa di una certa incognita eſſenza della materia , che pure compone i corpi . Moſtrerò ancora , ſiccome per le leggi riconoſciute nel mondo materiale , per la ſperimentale oſſervazione, riſulta, che coteſte leggi non poſſono procedere da alcuna qualità intrinſeca ed inerente a' corpi, che ſeguono sì fatte leggi, e che però neceſſariamente hanno dovuto prendere l'origine e la determinazione loro da un agente diſtinto dal mondo.

Già nella prima parte della mia opera dell' immaterialità dell' anima ec. *io mi preſi ad eſaminare i fondamenti della dimoſtrazione dell' eſiſtenza ed immaterialità di Dio, che Locke ha recata in luce, e ciò per dedurne poi principj valevoli a dimoſtrare con uguale evidenza l' immaterialità delle intelligenze finite, che fu la principale mira, che io ebbi in comporre l'accennata opera. Ora, ſebbene Locke non ha forſe giammai così felicemente ſpiegati gli alti voli del ſuo ſublime ingegno , nè mai moſtrato tanto di forza e di chiarezza ne' ſuoi raziocinj, quanto in queſta parte , non manca però chi ſi perſuade aver Locke diſſimulato i ſuoi veri ſentimenti , per isfuggire l' invidioſo nome di Ateo, avendogli, per chi intende laſciato traſpirare abbaſtanza, ove egli tratta della immaterialità dell' anima. Forſe in quelli , che così penſano naſce una tale opinione dal vedere le manifeſte contraddizioni, nelle quali è coſtretto Locke ad incorrere , volendo per una parte difendere l' immaterialità di Dio, e rendere per l' altra dubbioſa l' immaterialità dell' anima. Onde, in vece di accordare , che Locke perſuaſo dell' immaterialità di Dio, dovea eſſere altresì perſuaſo dell' immaterialità dell' anima , ſe dirittamente aveſſe ragionato, amano meglio, non ſo per quale affetto in queſta guiſa rivolgere l' argomento, cioè, che Locke non perſuaſo dell' immaterialità dell' anima, neppure fu perſuaſo dell' immaterialità di Dio* (a). *Io non credo*

già

(a) Egli è il vero, che chi dubita della materialità dell' anima, non è molto lontano dal dubitare anche della materialità di Dio ; ſecondo il riflesso di S. Agoſtino, de Gen. ad lit. lib. x. cap. xxiv. n. 40. *nihil vicinius , aut fortaſſe nihil tam conſequens , quam ut, credito quod anima corpus ſit , etiam Deus*

già questo questo di Locke, nè bastante è l'autorità di quegli, che ciò affermano, senza però apportarne sufficienti pruove, per persuadermelo: e sebbene così fosse, tanto basterebbe, perchè io avessi compiutamente soddisfatto a quanto ho promesso nel titolo del mio libro; oltrecchè altre contraddizioni assai ho rilevate nel Locke, ove una tale ragione non vale per salvarlo. Comunque siasi, essendo il soggetto di tanta importanza, ho stimato, che non sarebbe, se non cosa sommamente profittevole il proporre alcune pruove, per le quali sia manifesto, che Locke non ha mai avuto tanta ragione, quanto alloraquando, secondo che stimano quelli, che ho detto sopra, egli ha creduto averla meno; e ciò non curando punto di que' suoi segreti pensamenti, che egli non ha voluto manifestarci.

Io voglio supporre con Locke, che tutte le nostre cognizioni, siano in noi originariamente prodotte dall'uso de' sensi, di poi accresciute per le riflessioni, che facciamo sopra di quelle. Non ammettendo pertanto altra origine delle nostre idee, che la sensazione, e la riflessione non potranno gli avversarj oppormi, che io fabbrichi sistemi su principj contrarj all'esperienza.

1. *Ora, volendo io riconoscere con un certo ordine, ma sempre colla scorta dell'esperienza le idee tratte da questi fonti, le riduco a tre generi, e sono* 1. *Le idee delle qualità, che osservo ne' corpi, quali sono la estensione, l'impenetrabilità, la figura, la durezza, la fluidità, il calore ec.* 2. *Le idee delle forze, che hanno i corpi per cangiare lo stato gli uni degli altri: delle quali altre sono, come universali, quali sono la forza dell' impulso ne' corpi, che si movono, la forza d'inerzia, per cui resistono al cangiamento del loro stato, la forza di coesione, la forza di gravità; altre meno universali, come la forza magnetica, la forza elettrica, la forza, che hanno i fluidi di premere a ragione della base e dell'altezza.* 3. *Le idee delle leggi, colle quali veggiamo determinata l'azione delle forze, onde poste certe condizioni si conclude quale ha da essere l'effetto. Tali*

corpus esse credatur. Pure senza un gravissimo fondamento non si dee imputare a chicchessia il trascorso dall'una all'altra opinione, o per meglio dire assurdissimo errore, e gli si fa men torto coll'accusarlo di raziocinio poco conseguente, che di attribuirgli un errore, che porta in fronte la taccia dell' empietà.

sono le tre celebri leggi generali del moto, volgarmente dette Neutoniane, dalle quali moltissime altre si deducono per determinare la composizione e risoluzione de' movimenti, l' equilibrio delle potenze e delle resistenze nelle macchine, gli effetti della percossa diretta ed obbliqua ec. Tali sono anche, nè di minor pregio le leggi, che da una costante osservazione de' fenomeni ricavarono gli antichi Filosofi: che la natura niente opera in vano, che la natura non muove ad un termine, ove sia impossibile di arrivare, che la natura tende al meglio, ed alla perfezione delle sue opere ec. Non parlo della legge di continuità, nè della conservazione delle forze, perchè queste, o non sono bastevolmente definite da chi le propone, o hanno ancora bisogno di maggior dichiarazione.

§. I.

Delle qualità de' corpi.

Distinzione delle qualità in costanti e mutabili.

2. D*Elle qualità de' corpi, altre sono costanti, permanenti e comuni a tutt' i corpi, altre sono variabili e differenti ne' differenti corpi, o anche nel medesimo corpo veggonsi succedere le une alle altre. Del primo genere sono la estensione, l' impenetrabilità, la figura, la divisibilità, la mobilità. Del secondo genere sono la quiete, il moto attuale, la durezza, la fluidità ec.*

Subordinazione tra le qualità costanti.

3. *Tra le qualità del primo genere osservasi un ordine di dipendenza le une dalle altre; così la mobilità è un conseguente della divisibilità, la divisibilità è un conseguente della estensione, la figura è parimente un conseguente, o modo dell' estensione. E se è vero quanto affermò il Locke, che tra i pochi principj, de' quali è stata concessa una evidente intelligenza all' uomo, si debbe anche annoverare questo: che ogni corpo essendo esteso, è impossibile, che due corpi occupino un medesimo luogo; ne segue per necessaria conseguenza, che l' impenetrabilità è anche essa un conseguente della estensione per l' impossibilità già riconosciuta da S. Tommaso stesso della penetrazione delle dimensioni. Laonde sarebbe falso ciò, che alcuni non cessano di*

affer-

affermare, che tra l' idea dell' estensione, e quella dell' impenetrabilità non vi ha connessione alcuna, e che l' idea dell' impenetrabilità nasce dal sentimento della resistenza, che s' incontra nel voler far penetrare due corpi; la quale resistenza potrebbe soltanto recarci l' idea d' una impenetrabilità relativa alle nostre forze, ma non già d' una impenetrabilità assoluta, e tale, che ne faccia scorgere con evidenza, come pretende Locke, l' impossibilità, che vi ha in questo, che due corpi possano occupare il medesimo luogo; la quale impossibilità ripetendosi dal Locke stesso, da ciò, che i corpi sono estesi, ne segue, che l' idea dell' impenetrabilità è anzi un conseguente dell' idea dell' estensione, che della sensazione della resistenza, che oppongono i corpi alla loro penetrazione.

4. Quanto all' estensione, è noto il sentimento de' Cartesiani, i quali stimano, che ella non sia altramente una qualità de' corpi, ma il soggetto stesso, in cui si reggono le qualità di essi, come la figura, la solidità, il moto ec. Se ha da stimarsi giusto, e ben fondato il riflesso di Locke, che le qualità non appartengono ad altre qualità, ma soltanto alle sostanze; potrebbono valersene opportunamente que' Filosofi in favor della lor sentenza; essendochè egli è manifesto, che molte qualità de' corpi appartengono all' estensione, siccome la figura, la quale non è altro, che una determinazione dello steso, la divisibilità, e come si potrebbe provare per lo principio di Locke riportato sopra, la solidità stessa. Con tutto ciò la maggior parte degli altri Filosofi stimano, che la estensione sia una proprietà inerente ad un soggetto più occulto, che chiamano sostanza de' corpi, o essenza della materia. Vi ha però un grandissimo numero di questi Filosofi, a' quali pare cosa evidente, che debbasi ammettere uno spazio infinito, vuoto e penetrabile, steso in lungo, largo e profondo, capace di ricevere i corpi. Dal che potrebbesi inferire che, secondo il concetto, che essi hanno della estensione in lungo, largo e profondo, la estensione non richiede per sua natura un soggetto, in cui esista, e sia inerente; poichè niun soggetto essi ammettono, in cui esista la estensione dello spazio, ma vogliono, che esista in se stessa, determinata per le sue tre dimensioni. Per la qual cosa verrebbe a sminuirsi la forza degli

gli argomenti, che portano contro i Cartesiani, per provare, che la estensione sia anzi un modo inerente alla sostanza, che la sostanza stessa de' corpi. Ma una tale quistione nulla importando al progresso del mio ragionamento, tralascierò di esaminare più particolarmente, se all' estensione convengasi, o no, il nome di qualità.

Qualità prime e qualità seconde. Dottrina di Locke su questo proposito.

5. *Distingue il Locke nel suo saggio sopra l' intendimento umano lib.* II. *cap.* VIII. *due sorta di qualità, cioè qualità prime, che sono realmente ne' corpi, come la estensione, la solidità, la figura, il moto, la quiete, in tal guisa, che le idee, che noi abbiamo di coteste qualità, le rappresentano, e loro si rassomigliano veramente, gli esemplari di quelle idee realmente esistendo ne' corpi: E le qualità seconde, come i colori, i sapori, il calore, che sono sensazioni prodotte in noi per l' azione de' corpi su nostri sensi, ma le quali niente hanno di simile a ciò, che esiste ne' corpi:* essendochè, ciò che è dolce, verde, o caldo nell' idea, non è ne' corpi, a' quali si danno sì fatti nomi, se non una certa grossezza, figura e moto delle particelle insensibili, onde sono composti. *Tutta questa è dottrina di Cartesio, ed il Coste traduttore di Locke, mostra di non saper intendere, come Locke abbia attribuito ai Cartesiani un sentimento del tutto contrario, e molto meno, come Locke avvertito da lui, e convinto colle patenti testimonianze del Rohault e di altri Cartesiani, non volesse mai convenire dello sbaglio preso.*

Conseguenza di una tale dottrina contro quegli, che fanno cōsistere la sensazione in un movimento.

6. *E' bensì avvedutissimo e verissimo il riflesso del Locke, che le idee delle qualità seconde, ovvero le sensazioni niente hanno di simile alla grossezza, figura e moto delle particelle de' corpi, per mezzo di cui vengono eccitate. Nè io so capire, come uno scrittore moderno anonimo nel dare un breve saggio delle facoltà dell' anima nostra, tutto appoggiato alle dottrine di Locke da lui vantato come sommo filosofo, abbia potuto scrivere, che esaminando soltanto ciò, che ciascuno sente in se stesso, e conosce senza prestar fede alle dubbie ipotesi, si sente ciascuna nostra sensazione essere un moto corporeo. Io non credo certamente, che chi vorrà esaminare se stesso, e riconoscere quale sia l' intima affezione del suo animo, qualora vede un oggetto bian-*

bianco, o gusta il sapore di un frutto, dica mai, che quella bianchezza, quel sapore, che egli sente, il senta quale moto corporeo. Senza le dubbie ipotesi introdotte nella filosofia, niuno riflettendo sul solo sentimento interno, si sarebbe mai sognato, che nelle sensazioni intervenga qualche moto corporeo negli organi de' sensi. Chi è mai colui, a cui nel gustare un liquore sia parso, che il sapore di esso, fosse un moto delle papille nervee, chi ha mai sentito nel vedere un oggetto il commovimento del nervo ottico? E certamente, se nell'esaminare le proprie sensazioni, uno sentisse, che la sua sensazione è un moto corporeo, sentirebbe altresì, che la diversità delle sue sensazioni, la diversità per esempio del bianco e del dolce, è una diversità di moti corporei; ma quale diversità di moto corporeo, o nella massa, o nella velocità, o nella direzione, vorremmo noi sognare, che possa corrispondere alla diversità, che passa tra il colore ed il sapore? Ma senza portare altre ragioni, basterà dire all' autore, che il savio storico dell'intendimento umano ha narrato questo fatto, cioè, che le nostre sensazioni, niente hanno di simile alla grossezza, alla figura, al moto delle particelle, onde sono i corpi composti.

La varietà de' fenomeni non prova contro l' omogeneità di una materia comune.

7. *Essendochè la grossezza, figura e moto delle particelle insensibili de' corpi, possono variare all' infinito, formare innumerabili differenti combinazioni, ed eccitare in conseguenza differentissime sensazioni in noi; ed essendochè per altra parte non distinguiamo i differenti corpi, che per via de' differenti complessi di qualità, che osserviamo in essi, per le quali eccitano in noi sensazioni differentissime; da ciò siegue, che qualunque siasi la varietà delle sostanze corporee, tutta cotesta varietà può essere prodotta dalla semplice differenza della grossezza, figura e moto delle particelle insensibili, onde sono composti i corpi; che però cotesta varietà non prova in alcun conto, che vi sia una diversità di natura e di essenza nella materia, onde sono composti, e che senza ragione affermò l' Autore de' pensieri sulla interpretazione della natura, che la diversità de' fenomeni non può essere, se non il risultato di una eterogeneità negli elementi componenti la materia. Vedasi su questo proposito Desagulier nella sua prima lezione di fisica.*

8. *Ma*

Argomento in favor dell' immaterialità dell' anima, preso dalla natura delle qualità seconde.

8. *Ma dall' osservare, che il colore nel corpo, non è altro, che una disposizione delle particelle a rimandare una certa sorta di raggi, il suono, un tremore delle medesime atto a scuotere l' aria, il calore, un movimento, una agitazione interna delle stesse particelle: Laddove il colore nell' anima che vede, il suono, il calore, sono affezioni di tutto altro genere, che niente hanno di simile a ciò, che vi ha ne' corpi; parmi, che possa dedursi un robusto argomento della eterogeneità reale e totale delle sostanze, che sono il soggetto di affezioni tanto dissimili. Conciossiacchè, se le qualità de' corpi non suppongono, se non una certa grossezza, figura e moto delle particelle loro, se l'alterazione delle qualità de' corpi, non è altro, che una variazione nelle combinazioni risultanti dalla mole, figura, tessitura ec. E se per altra parte le sensazioni dell'anima niente hanno di simile a coteste affezioni de' corpi, se il passaggio, che fa l' anima della sensazione del freddo, alla sensazione del caldo, non è una variazione di rapidità in un trasporto locale, ma una affezione in se stessa del tutto eterogenea ad un movimento di trasporto: bisogna conchiudere, che il bianco, il dolce, il caldo, in quanto sono nell' anima, sono modificazioni del tutto diverse in se stesse, da ciò, che sono il bianco, il dolce, il caldo, in quanto sono modificazioni d' un corpo; ma le modificazioni non sono altro, che determinazioni del soggetto in quanto determinato. Dunque l' anima in quanto determinata per le sensazioni è un soggetto affatto diverso del corpo, in quanto modificato per le sue qualità.*

Pensiero assurdo di Obbesio sulla materialità dell' anima, confutato.

9. *Quindi si può conchiudere quanto sia andato lungi dal vero Tommaso Obbesio nel suo Levitan parte prima cap.* 1. *affermando, che la sensazione e la fantasia consiste in un puro movimento del cuore, nel resistere alla pressione, che riceve dagli oggetti esterni. Ecco le sue parole.* Causa sensionis est externum corpus, sive objectum, quod premit uniuscujusque organum proprium, vel immediate, ut in sensu tactus, & gustus, vel mediate, ut in visu, auditu, olfactu, & premendo (mediantibus nervis, & membranis) continuum efficit motum introrsum ad cerebrum, & inde ad cor; unde nascitur cordis resistentia, & contrapassio seu ἀντιτυπία, sive

conatus

conatus cordis deliberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum; qui motus propterea apparet tamquam aliquid externum, atque apparitio hæc sive phantasma est id, quod vocamus sensionem. *Se tutt'altro, che un materialista si facesse ardito di proporre cotali stravaganze, vorrebbono pure, e con gran ragione i liberi pensatori, che loro si spiegasse come il cuore nel sentire il suo conato, e la resistenza, che oppone alla pressione degli oggetti esterni, e la forza, che fa per liberarsene, pure non sente, nè conato, nè resistenza, nè forza, ma vede un cavallo, sente un concerto, gusta un liquore: vorrebbono intendere, come può farsi, che nella pressione, che riceve il cuore, e nella resistenza, che fa, niente intervenendo di simile all' apparenza di un cavallo, o d' un palazzo, cotesta resistenza rappresenti un cavallo ed un palazzo, e sia essa stessa l' apparenza d' un cavallo e d' un palazzo. Se uno che difende la Religione dicesse simili cose, quale ridicolo non vi spargerebbono essi sopra; e con quanta serietà non direbbono, che non bisogna fidarsi delle ipotesi arbitrarie, e che egli è da filosofo il non ammettere cosa alcuna, che non sia debitamente appoggiata all' esperienza ed all' osservazione? Ma tra gl' increduli accade spesse volte, che i sogni di un materialista, divengono fatti certi ed incontrastabili, onde Obbesio è riputato gran filosofo, e Pascal un puro visionario. Ma seguitiamo il ragionamento di quell' autore.* Et quantum ad oculum (sensio) lumen dicitur vel color: quod attinet ad aurem, sonus: ad nares, odor: ad palatum, sapor: & ad reliquum corpus, calor, frigus, durities, mollities, & cetera pertinentia ad sensum tactus. Quæ qualitates omnes nominari solent sensibiles, & sunt in ipso objecto nihil aliud, præter materiæ motum, quo objectum in organa sensuum diversimode operatur. Neque in nobis aliud sunt, quam diversi motus. Motus enim nihil generat, præter motum. Et apparitiones illæ tum vigilantibus, tum dormientibus mera sunt phantasmata. *Dice Obbesio, che il moto niente produce, se non un altro moto*: Motus nihil generat præter motum. *E qui parla del moto propriamente detto di traslazione, cagionato dall' impulso dell'oggetto esterno, e propagato per mezzo de' nervi, e delle membrane fin al cervello,*

vello ed al cuore, come si vede nel principio del testo qui riportato. Onde si possono formare questi argomenti: il moto non può produrre altro, se non che il moto, o sia una traslazione di luogo. Dunque il movimento dell' oggetto esterno comunicato all' organo, e propagato fino al cuore, non può produrre in esso, che un commovimento, quale farebbesi in una corda di violino. Ma una sensazione di bianco e di dolce non è formalmente un puro commovimento di vibrazione. Dunque bisogna dire, o che il moto può produrre altro che moto contro una universale esperienza; o confessare, che il moto non genera la sensazione del bianco, del dolce ec. Oltre a ciò, se le diverse sensazioni non fossero in noi, che differenti moti, come dice Obbesio, ne seguirebbe, che le sensazioni, che riceviamo per differenti sensi, come il bianco, il dolce, sarebbono diverse unicamente per le differenze, che può ricevere il moto locale e corporeo, che tutte si riducono alla massa, alla velocità ed alla direzione. Ma questo è impossibile; perchè coteste differenze non essendo che del più e del meno, possono tutte aver luogo nella impressione, che si riceve per un solo senso; onde le impressioni, che si fanno sul palato, potendo variare all' infinito, la sensazione della bianchezza, che non è che un certo moto, potrebbe essere prodotta per una data impressione sul palato. Dunque falso è il sistema di Obbesio.

Argomento in favor dell' immaterialità dell' anima, tratto dall'omogeneità de' sensi esterni ed interni, e dalla eterogeneità del moto e del pensiero.

10. *Un altro argomento non men robusto, e forse più chiaro contro i materialisti, parmi, che possa dedursi dalla omogeneità di sostanza, che vi ha tra gli organi de' sensi, che ricevono l' impressione degli oggetti esterni, e tra gli organi interni dal commovimento de' quali vogliono, che nasca il pensare, e prodotta sia la sensazione e l' apparenza ideale degli oggetti. La sostanza midollare del cervello, o la callosa, o la pia, o la dura madre, o qualunque altro siasi, secondo i materialisti l'organo, che toccato e scosso per la impressione del movimento continuato dal senso esterno fino ad esso, produce la sensazione ed il pensiero; quella qualunque sostanza del cervello, non è altro, che un complesso di vasi deferenti un umore separato dal sangue, di fibre, di membrane, di tuniche, di glandole ec. siccome ancora l' organo esterno del senso, l' occhio, per esempio è un*

com-

complesso di vasi, di umori, di membrane, di fibre, le quali finalmente vanno a spargersi col nervo ottico nella massa del cervello, onde derivarono: talchè, quantunque la struttura e disposizione delle parti dell' uno sia molto diversa dalla struttura e disposizione delle parti dell' altro complesso; la materia però e la sostanza di queste parti, non tralascia di essere omogenea nell' uno e nell' altro complesso, voglio dire, che non sono di genere del tutto diverso; poichè lo stesso nervo ottico, per mezzo di cui si fa la comunicazione del senso esterno all' interno, non è altro, che una diramazione della sostanza del cervello, che si spande nell' occhio. Ora consideriamo un poco quanto la esperienza insegna, che accade nella visione. Partono da ogni punto dell' oggetto raggi di luce divergenti: entrano per la pupilla; si rifrangono penetrando per li tre umori, e vanno dipingere sopra la membrana sottoposta l' immagine dell' oggetto, onde partirono: questa membrana percossa da' raggi, comunica il suo commovimento, sia per mezzo delle fibre, onde è tessuta, sia per mezzo dell'umore, che contiene, lungo il nervo ottico, e questo commovimento portato alla sorgente de' nervi, è seguitato dalla visione dell' oggetto, che rimane al di fuori. Non starò qui ad avvertire una cosa notissima, che la visione non si fa per mezzo della immagine, che i raggi dipingono sulla membrana, che tapezza il fondo dell' occhio; poichè, quantunque si faccia egregiamente questa pittura in un occhio sanissimo, basta che il nervo ottico sia ostruito, perchè resti la visione impedita del tutto. Ciò supposto, dirò così: se la dilicata struttura dell' organo, se la sottigliezza delle particelle, se una squisita dose di movimento può alcun poco contribuire ad organizzare una sensazione, ed un pensiero; gran meraviglia per certo, che nel penetrare che fanno i sottilissimi raggi della luce per un organo così squisitamente lavorato, e d' una struttura sì mirabile, qual è l' occhio, e nel commovere, e fare tutta vibrare quella struttura, delineando una bellissima immagine dell' oggetto: pure in tuto ciò non si desti un minimo vestigio di sensazione, e di pensiero, e si verifichi esattamente il detto di Obbesio, motus nihil generat præter motum. *I raggi muovono l' occhio, e l'occhio è mosso; ecco il tutto. L'ultima membrana dell'occhio nel*

b 2 com-

commoverʃi, commove il nervo ottico: e queʃta non è neppure una ʃenʃazione, nè un penʃiere: egli è un commovimento; nè può queʃto commovimento eʃʃere altro, ʃe non ciò, che egli è, cioè un commovimento, e non altro. Comunica il nervo ottico queʃto ʃuo commovimento ad una ʃoʃtanza omogenea entro il cervello, dal quale eʃʃo deriva; nè altro le comunica, poichè non può comunicarle, ʃe non ciò, che eʃʃo ha ricevuto, e che non ha ricevuto, ʃe non una pura impreʃʃione di moto, in cui non vi era ancora il menomo veʃtigio di ʃenʃazione, e di penʃiero. E qui ʃi vorrà, che coteʃto commovimento ricevuto in una ʃoʃtanza omogenea al nervo ottico, non ʃia un commovimento, ma un effetto eterogeneo, una ʃenʃazione, un penʃiero, un'idea, l'intelligenza? Se ʃi vuole, che un commovimento ʃia un penʃiero, ʃarà dunque vero, che una coʃa è ciò, che ella non è; poichè altra coʃa è un commovimento, altra coʃa un penʃiero. E poi ʃe il commovimento nella ʃtruttura dell'occhio e del nervo ottico non può produrre, fuor ʃolo effetti puramente omogenei ad un compleʃʃo di parti meʃʃe in moto, cioè vibrazione, tremore, ʃcoʃʃa, cangiamento di figura e di ʃito; egli è chiaro, che il commovimento in una parte omogenea, e ʃolo differente per la ʃtruttura, non dovrà produrre, ʃe non che effetti, le cui differenze non ʃiano di altro genere, ma ʃoltanto corriʃpondenti alla diverʃità della ʃtruttura, voglio dire diverʃo cangiamento di figura e di ʃito, ma ʃempre cangiamento, e puro cangiamento di figura e di ʃito. Dunque l'omogeneità degli organi de' ʃenʃi e del compleʃʃo, che forma la ʃoʃtanza del cervello, e l'impoʃʃibilità provata ʃia per la ragione, e ʃia per l'eʃperienza, che un qualunque moto nella ʃtruttura dell' organo eʃterno produca mai una ʃenʃazione, ed un penʃiero, prova la ʃteʃʃa impoʃʃibilità d'una qualunque parte della ʃoʃtanza del cervello, e per conʃeguenza, che l'intelligenza ed il penʃiero non ha organo corporeo, da cui ʃia prodotto, come da propria cagione, ed in cui ʃia inerente, qual modo e determinazione del medeʃimo. E certamente ʃe vi hanno due cagioni omogenee A *e* B, *e ʃe vi hanno due effetti del tutto eterogenei* C *e* D, *egli è chiaro, che ʃe* A *non può mai produrre, che* C, *e non mai* D, *neppure* B *potrà mai produrre* D, *ma ʃolo potrà produrre un effetto* E,

il

il quale avrà lo ſteſſo rapporto a C, *che* B *ad* A: *onde eſſendo* B *omogeneo ad* A, *e ſoltanto differente in alcune determinazioni, così ſarà* E *riſpetto a* C (b).

§. II.

Della nozione della ſoſtanza e del modo.

II. *Dalla rifleſſione, che io fo ſulle idee, che la ſenſazione mi dà de' corpi, e delle lor qualità, naſce in me diſtinta la nozione aſtratta della ſoſtanza e del modo in generale, la quale ſerve indi a condurre lo ſpirito ſicuramente nella inveſtigazione di molti particolari. E certamente oſſervando io la carta ſu cui ſcrivo, e la piuma con cui ſcrivo, e l'una paragonando coll' altra, intendo chiaramente, che la carta non dipende nel ſuo eſſere dalla piuma, ſicchè ceſſando di eſſere la piuma, debba ceſſare d' eſſere altresì la carta, e* vice verſa: *anzi vedo l'eſſere dell' una, eſſere del tutto diſtinto dall' eſſere dell' altra, e tanto la piuma, quanto la carta aver la ſua eſiſtenza propria, ſicchè l' una non eſiſta nell' altra. 'E pertanto io dico, che la carta è una coſa, e la piuma un' altra coſa, e che la carta e la piuma ſono due coſe diſtinte.*

Ma, ſe rifletto alla figura dalla carta, paragonandola colla carta ſteſſa, io intendo facilmente, che la figura della carta, non è, come la piuma una coſa diſtinta da eſſa, che coteſta figura non potrebbe ſtaccarſi dalla carta, ed eſiſtere da per ſe, come la piuma eſiſte da per ſe, ma che la carta eſiſtendo da per ſe, ed in una maniera differente dal modo, con cui eſiſte la piuma, od altra coſa: la figura non è altro, ſe non che una delle maniere, o un modo, con cui eſiſte la carta.

E'

(b) Per togliere dall'argomento apportato ſopra ogni ambiguità, dico omogenee, o d' un medeſimo genere due coſe *A* e *B*, quando per una ſemplice mutazione, l' una può paſſare nel genere dell' altra. Così la ſoſtanza degli organi eſterni, e quella degl' interni nutricandoſi, e coſtando per conſeguenza delle parti di un medeſimo alimento, dico, che la ſoſtanza de' primi è omogenea a quella degli altri; perchè le parti, di cui conſtano erano egualmente capaci di ricevere la mutazione richieſta, per formare la ſoſtanza di queſti. Per lo contrario dico, che un penſiero ed un movimento ſono eterogenei, perchè qualunque mutazione facciaſi in un movimento ſia nella velocità, ſia nella direzione, non perciò ſi accoſta di più l' idea del movimento all' idea del penſiero.

E' dunque assai diversa la nozione di una cosa, e la nozione del modo, con cui esiste una cosa. E per esprimere e significare con termini convenienti coteste differenti nozioni, si chiama sostanza tutto ciò, che si concepisce aver la sua propria esistenza distinta da quella di qualunque altra cosa, quale è la piuma relativamente alla carta ec. E ciò, che si concepisce non aver esistenza propria, non esistere da per se, come la figura relativamente alla carta medesima, si chiama non già sostanza, ma modo, qualità, o modificazione della sostanza.

Carattere della sostanza e del modo, fondamento comune delle definizioni di pressochè tutti i Filosofi.

12. *Questa caratteristica nozione della sostanza e del modo risalta così vivamente agli occhi, che ha servito di fondamento a pressochè tutte le definizioni, che ne han recato i diversi Filosofi.* Substantia est ens reale per se subsistens, *dice la scuola di Connimbria, una delle più colte tra le scolastiche*, idest, *come soggiugne*, non existens in alio, ut in subjecto inhæsionis. *Il celebre Giov. Einecio ne' suoi elementi di filosofia*, substantiæ sunt, *dice*, quæ per se, & seorsum subsistunt, modi, affectiones, & attributa, quæ in substantiis occurrunt, & ex iis mente abstrahuntur. *Lo Sgravesande nella sua introduzione alla filosofia parte I. cap. I. distingue anche esso la sostanza dal modo per l' esistenza propria, che hanno le sostanze, e la quale i modi non hanno. Il Volfio nella sua Ontologia avendo definita la sostanza:* Subjectum perdurabile & modificabile, *mostra, come questa definizione conviene perfettamente con quelle degli Scolastici e de' Cartesiani. Dal che appare, che la definizione Cartesiana non è altra in fondo, che la definizione comune della sostanza, e che soltanto potrebbesi dire, che gli Scolastici col dir semplicemente la sostanza essere ciò, che esiste da per se, l' accidente, ciò che esiste in un' altra cosa, non appresentavano forse con bastevole chiarezza il carattere, per mezzo di cui lo spirito dee distinguere l' una dall' altro: laddove Cartesio seguendo la distinzione, che la riflessione, o il sentimento interno ci manifesta tra le nostre idee, deduce da una tale differenza un carattere preciso, che rende cotesta distinzione più chiara e più netta. Quando io penso alla figura sferica, io vedo chiaramente, che questa figura non può esistere da per se, e che è d'uopo che esista in un soggetto, come nell'avorio: ca-*

pisco

pisco chiaramente, che l' avorio venendo a perdere la sua esistenza, la figura sferica di esso sarebbe perciò annientata, e che così non ha una esistenza sua propria, la quale possa conservare. Ma nel vedere una palla d' avorio su di un tavolino, e nel comparare l' una con l' altro, capisco altresì chiaramente, che l'esistenza della palla non dipende dall'esistenza della tavola, e che venendo a mancare questa, tutto ciò, che potrebbe accadere alla palla, sarebbe il cadere, ma che perciò non perderebbe la sua esistenza. Io vedo dunque per la comparazione di coteste idee, che la figura debbe essere inerente in un soggetto per esistere, che la sua esistenza non è distinta da quella del soggetto, che in fine ella è soltanto una maniera di esistere del soggetto: e che per lo contrario la palla non ha bisogno per esistere di essere inerente in un qualunque soggetto, e che ha l' esistenza sua propria distinta dall' esistenza di qualunque altra cosa.

Ecco pertanto due cattegorie ben differenti e ben distinte. Tutto ciò, che si concepisce dee riferirsi all' una, o all' altra, essendo vero per lo principio di contraddizione, che tutto ciò, che si concepisce ha, o non ha una esistenza propria. Chiamasi sostanza tutto ciò, che si comprende nell' una di queste cattegorie, modo, tutto ciò, che si comprende nell' altra. La denominazione è arbitraria, ma la distinzione della cosa è reale, essendo fondata su di una distinzione reale tra le nostre idee, distinzione, di cui non possiamo non essere consapevoli a noi medesimi, e che può dirsi una verità d' esperienza.

Quando pertanto si sente dire da alcuni gravi e profondi Filosofi, che non sappiamo in niun conto cosa sia sostanza, è da guardarsi, che non ci lasciamo ingannare da un equivoco. Imperocchè, se si tratta soltanto della nozione della sostanza considerata nella sua relazione ed opposizione a quella del modo, non possiamo desiderarla nè più chiara, nè più distinta: laonde il detto di que' Filosofi dèe riferirsi alla sostanza in quanto si prende talvolta per l' essenza, o interna costituzione delle cose, la quale di fatto ignoriamo per lo più. Ma che la nozione in generale della sostanza e del modo non sia punto recondita, si può far manifesto per questo, che non diremo mai, che la rotondità

tondità ſia una ſoſtanza, ed una palla di cera ſia un modo: non per altro certamente, ſe non perchè ſarebbe altrettanto impoſſibile di concepire la palla inerente in altro ſoggetto qual modificazione di eſſo, quanto il concepire una rotondità ſtaccata da qualunque ſoggetto, ed eſiſtente da per ſe. Che ſe mi vien dimandato in ſeguito qual ſia la coſa, per cui la cera è una tal ſoſtanza in particolare, ed in che ſia eſſenzialmente differente dell' avorio; io confeſſo, che ciò mi è del tutto ignoto. Ma nel farmiſi una tal quiſtione, è da avvertirſi, che non più da me ſi richiede la nozione della ſoſtanza in generale, ovvero il carattere, per cui poſſo diſtinguere quella dall' accidente, ma che oltre ciò ſi vuole, che io ſpieghi in che conſiſta l' eſſenza di una ſoſtanza particolare: in che conſiſta per eſempio l' eſſenza del grano, o ſia qual modificazione particolare debba avere la materia per eſſer grano, ed in che differiſce dalla modificazione, di cui ſi veſte in ſeguito quando ſi converte in ſangue, ed in che pertanto conſiſte l' eſſenza di queſta nuova ſoſtanza. Ora egli è chiaro, che la noſtra ignoranza intorno alle particolari eſſenze delle coſe, non pruova già in alcun conto, che non abbiamo alcuna idea della ſoſtanza in generale. Ed è ſoltanto riſpetto all' eſſenze particolari che è vero quanto dice Locke, e dicono tutti, che non conoſciamo le ſoſtanze, ſe non per mezzo delle loro qualità.

Io qui mi farò lecito di proporre un mio rifleſſo nato dalla conſiderazione delle qualità de' corpi; non perchè ſia neceſſario per iſtabilire le coſe importanti, che ſono l' oggetto di queſta diſſertazione, ma perchè ſembrami entrare naturalmente nella teoría delle qualità. Confeſſa, anzi prova diffuſamente il Deſagulier dopo molti altri Filoſofi, che le qualità de' corpi onde procede quella maraviglioſa varietà, che gli diſtingue, non ſuppongono alcuna differenza eſſenziale ne' primi elementi componenti, ma ſolo una diverſa diſpoſizione de' medeſimi, poichè veggiamo farſi traſmutazioni di corpi differentiſſimi, come del legno in fiamma, del grano in ſangue ed in carne. Da ciò due coſe parmi, che ſi poſſano dedurre: la prima, che ſe ne' differenti corpi componenti l' univerſo ſi toglieſſe a tutti quella particolare teſſitura, diſpoſizione, configurazione di parti, onde riſul-

ſultano le loro differenze, tutti ſi riſolverebbono finalmente in una maſſa perfettamente omogenea. E queſta maſſa non ſarebbe altro, che una maſſa uniformemente ſteſa ed impenetrabile; poichè nel togliere le particolari configurazioni, che abbiamo detto, onde riſultano le particolari qualità, quello ſolo potrebbe e dovrebbe rimanere ſu di cui ſono fondate tutte le differenze di configurazione, cioè uno ſteſo impenetrabile; eſſendochè ogni particolare configurazione non è altro, che una particolare determinazione di una parte dello ſteſo.

Ma una volta, che ſi foſſe fatta la riſoluzione de' corpi ad una tale maſſa omogenea, pare che non potrebbe queſta più riſolverſi in altro. Già l' impenetrabilità non ſe ne potrebbe diſgiugnere, come può apparire per l' argomento apportato ſopra (n. 3.) preſo da Locke: neppure lo ſteſo è capace di ulteriore riſoluzione, poichè ogni parte dell' eſteſo è anche eſteſa, come dimoſtrano i Geometri, e sì anche, perchè lo ſteſo è di ſua natura determinato per le tre dimenſioni, come dimoſtra Galileo tra gli altri, la cui dimoſtrazione fu già portata da S. Tommaſo, preſſochè ne' medeſimi termini ne' ſuoi Commentarj ſopra Ariſtotile; e come può coſtare ancora per l' argomento preſo dallo ſpazio, accennato (n. 4.).

La ſeconda coſa, che può dedurſi dal principio ſovr' appoſto, ſi è, che le qualità de' corpi, per cui differiſcono gli uni dagli altri ſono inerenti alla ſuperficie de' medeſimi, o delle particelle componenti, poichè tutte le diverſe configurazioni e diſpoſizioni, per cui le particelle prime componenti differiſcono le une dalle altre ſenza alcuna diverſità eſſenziale, come dice il Deſagulier, non poſſono appartenere, che alle ſuperficie delle medeſime. Di più nelle ſuperficie termina l' impreſſione, che i corpi fanno gli uni ſugli altri toccandoſi, e nelle ſuperficie pertanto hanno da terminarſi le mutazioni, che indi ſeguono.

Quindi pare, che non ſia filoſofico il ragionamento di alquanti celebri Scrittori, i quali dicono, che le ſoſtanze de' corpi ci ſono ignote, perchè nè la viſta, nè il tatto può penetrare ciò, che v' ha entro i corpi, e che ſta ſotto la ſuperficie, cui ſono inerenti le loro qualità. Se voleſſero dire ſoltanto, che il ſenſo non può penetrare le differenze delle minime particelle

 com-

componenti l'oro e l'avorio per esempio, e che però c'è ignoto l'essenziale costitutivo dell'oro in quanto è oro, e differisce dall' avorio, avrebbono tutta la ragione. Ma questo non risguarda la sostanza de' corpi e della materia in se stessa, la quale è la medesima nell'oro e nell'avorio. E di questa pure vogliono che s'intenda ciò, che essi dicono, che c'è ignota, perchè i sensi non possono penetrare l'interno del corpo, e quello che si sta nascosto sotto la superficie. E questo è il ragionamento, che parmi poco filosofico per questa ragione, che per la conoscenza della sostanza de' corpi, suppone la necessità di una condizione ripugnante in se stessa: essendochè ogni senso non ricevendo la sua impressione, che per mezzo di un contatto, e'l contatto non potendosi fare, che fra le superficie, egli è impossibile, che il senso possa terminarsi oltre la superficie, e penetrare nell'interno, che sta sotto di quella nascosto. Però ciò, che si sta sotto la superficie non può mai essere oggetto del senso, ma solo dell' intelligenza. Nè perchè il senso non possa penetrarlo, segue, che sia impervio all'intelligenza: mentre per la natura stessa dello steso vien determinato essenzialmente ciò, che può essere circoscritto da una superficie. Indi appare, che la sostanza in se stessa non può mai essere oggetto del senso, ma bensì ed essenzialmente della sola intelligenza. E perchè gli oggetti della sola intelligenza pajono cose astratte, e non appresentano un corpo sensibile da potersi toccare colle mani, indi anche avviene, che uomini nel filosofare unicamente occupati dell'esercizio di osservare, cioè di adoperare l'occhio, ed il tatto con qualche regola di calcolo e di Geometría, per misurare la quantità degli effetti osservati, entrino facilmente in questo pensiero, che tutto ciò, a cui non può giugnere l'acutezza del microscopio, ed a cui non si possono applicare i numeri, o le lettere, non abbia esistenza veruna, e sia anzi parto dell'immaginazione, che oggetto dell' intelligenza.

Con-

Confutazione del sistema di Benedetto Spinosa.

E *Qui parmi, che opportuna mi si appresenti l' occasione di provare ciò, che dissi nel mio ragionamento preliminare dello ingannevole metodo dello Spinosa nel proporre definizioni ed assiomi determinati in apparenza, ma realmente ambigui e falsi, onde avviene, che nel leggerli in fronte dell'opera, lo spirito interpretandoli nel senso giusto, che appresentano gli riceve ed approva per veri; e poi nel corso dell' opera, veggendogli applicati ad un caso particolare, e non accorgendosi, che nell'applicazione Spinosa sostituisce destramente il senso falso, che non erasi scoperto sul principio, rimane ingannato, e stima provato in virtù d' un assioma, che egli crede vero, ciò che punto non deriva da quell' assioma nel senso, in cui lo riconosce per vero.*

Ambiguità nella definizione della sostanza recata dallo Spinosa.

13. *Spinosa così definisce la sostanza:* Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. *Molti hanno creduto, che questa definizione fosse quella stessa, che ha recato il Cartesio, la quale per altro non è punto differente dalle altre definizioni comunemente apportate nelle scuole de' Filosofi. Ma molto bene scoprì di già l' inganno lo Einecio, il quale avendo recato della sostanza la definizione, che abbiamo riferita sopra, soggiunge, come per modo di corollario:* Pessime ergo Benedic. Spinosa substantiam definit rem a se subsistentem. Unde totum pantheismi sistema uni huic falsæ definitioni inædificatum sua mole ruit.

Laonde si vede manifestamente, che sotto le parole adoperate dallo Spinosa, id quod in se est, *si ascondono due sensi, quello, che corrisponde alla particola* per se *nel senso degli Scolastici, e quello, che corrisponde alla particola* a se *nel senso de' medesimi. Nel primo senso,* quod in se est *non significa altro, se non che la sostanza non esiste inerendo in un soggetto, come la rotondità nella cera. E questo senso è buono e legittimo: e siccome è il primo, che appresentasi allo spirito, è facile che uno si fermi in quello, senza sospettar dell' altro, che sta nascosto, e così accetti per buona la definizione. Ma dalla definizione presa in questo senso non segue, nè può seguire mai,*

 che

che una ſoſtanza non poſſa eſſere prodotta da un' altra ſoſtanza, e che tutto ciò, che è ſoſtanza debba eſiſtere neceſſariamente, come inferiſce di poi Spinoſa.

Ma prendendo quod in ſe eſt *per l' equivalente di ciò, che gli Scolaſtici dicono* a ſe, *va egregiamente il diſcorſo, per mezzo di cui Spinoſa inferiſce le dette propoſizioni: ma chi non vede, che in queſto caſo egli ſuppone ciò, che è in quiſtione, e mette ſubito per primo principio, che la ſoſtanza* è id quod eſt a ſe: *coſa, che non gli verrà conceduta da niuno, che egli nè prova, nè può provare, contentandoſi di ſcaltramente inſinuarla col favor dell' ambiguità del termine uſato* quod in ſe eſt. *Darò in ſeguito una pruova convincente, che Spinoſa per nome di ſoſtanza intendea tutt' altro, che ciò che diceſi aver l' eſiſtenza propria, o eſiſtere per ſe, ſiccome dovea intendere tutt' altro, per dedurne le concluſioni, ſulle quali fonda il ſuo ſiſtema: dalla qual pruova altresì apparirà, che Spinoſa niente intendea, e niente potea intendere per lo nome di ſoſtanza.*

La ſteſſa ambiguità ſi dimoſtra nella ſeconda parte della definizione: Hoc eſt id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. *Bella ſpiegazione, che ha biſogno di un Edipo! Chi ſarà così buono da credere, che Spinoſa non aveſſe potuto, o ſaputo ſpiegarſi più chiaramente, ſe non aveſſe voluto ingannare i ſuoi leggitori? Coſa adunque intende Spinoſa per quella orditura di parole così deſtramente compoſte? Se intende, che il concetto, che rappreſenta una ſoſtanza non include formalmente il concetto di una qualunque altra ſoſtanza, come per eſempio, che il concetto, che rappreſenta un oriuolo, non racchiude il concetto dell' artefice che il formò, queſto gli ſi accorderà di buon grado; ma da queſto mai Spinoſa potrà dedurre alcuna delle ſue concluſioni. Se intende, che il concetto d' una ſoſtanza non mai racchiude alcuna idea relativa al concetto di un' altra ſoſtanza: talchè dato il concetto di una ſoſtanza, o di ciò, che eſiſte per ſe, lo ſpirito non poſſa mai per via di queſto concetto ravviſare alcuna relazione tra queſta ſoſtanza, ed una qualunque altra ſoſtanza; in tal guiſa, che il concetto d' una ſoſtanza eſcluda qualunque rapporto ad altra ſoſtanza; allora potrà Spinoſa da queſto principio inferire*

tutto

tutto ciò, che vorrà: ma nel porlo, dice una cosa contraria al senso comune, falsa in se stessa, e ciò, che è più bello, si contenta di dirla, e dirla come un principio evidente, che non abbisogna di pruova.

14. Siegue la stessa ambiguità negli assiomi, che vengono appresso: veggiamo questi due: effectus cognitio a cognitione caussæ dependet, & eamdem involvit. *Ecco il* IV. *ma fermiamoci alquanto. Non è questo un assioma di geometria da concedersi ad occhi chiusi. Se Spinosa intende, che una cosa non può essere conosciuta in qualità di effetto, senza la conoscenza della cagione; Egli dice bene; perchè la nozione dell'effetto è relativa alla nozione della cagione. Se vuole poi che una cosa, la quale è veramente l' effetto di una cagione, non possa essere conosciuta in se stessa, senza che attualmente si conosca la cagione; Spinosa s' inganna. Non posso egli è vero conoscere un oriuolo in qualità d' artefatto, senza che mi si desti nell' animo la nozione di un qualche artefice; ma posso conoscere un oriuolo in se stesso, senza pensare attualmente che esso sia un effetto, e senza che sia bisogno, che nella cognizione che ne ho v' entri la cognizione dell' artefice.*

Ambiguità negli assiomi apportati dallo Spinosa.

Ecco il V. *assioma:* Quæ nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit. *Nulla dirò dell' affettata oscurità, che si scorge anche in questo assioma; e pregherò soltanto, che si giudichi, se quell' assioma debba tenersi in conto di una verità irrefragabile, quando non significhi altro, che questa proposizione; cioè che ogni qualunque volta una cosa può essere intesa da se sola, senza che per intenderla, e per formarne un concetto, lo spirito debba farvi entrare il concetto di un' altra cosa; allora quelle due cose non più possono avere niente di comune, cioè non avere alcuna relazione l' una all' altra. Cosicchè se si può avere il concetto d'un oriuolo, senza pensare attualmente all' artefice, non vi sia più relazione alcuna tra l' oriuolo e l' artefice, che questo è appunto il senso dell' assioma dello Spinosa; poichè le proposizioni, che egli pretende provare in virtù dell' assioma* V., *suppongono un tal senso, senza di che non ne seguirebbono in alcuna maniera.*

Ora

Ora veggiamo come Spinosa procede nel corso delle sue dimostrazioni.

Propositio II.

15. Duæ substantiæ diversa attributa habentes (*per attributo dice lo Spinosa, che intende l'essenza, senza spiegare cosa intenda per essenza*) nihil inter se commune habent.

Demonstratio.

Sofismi di Spinosa.

Patet ex defin. 3. unaquæque enim in se debet esse, & per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit. *Dunque perchè un oriuolo esiste* per se, *in quanto che non esiste in un soggetto, come la rotondità nella cera, e si può concepire senza che nel concetto di esso entri il concetto dell'artefice, non vi sarà niente di comune, nè alcuna relazione tra l'oriuolo, e l'artefice.*

Propositio III.

Quæ res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Demonstratio.

Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per axioma 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per axioma 4.) una alterius caussa esse non potest. *Ecco tutta la dimostrazione. Se due cose niente hanno di comune, l'una non potrà essere intesa per via dell'altra. Dunque l'una non potrà essere cagione dell'altra, in virtù dell'assioma 4. sopra riferito; cioè, che la conoscenza dell'effetto, dipende dalla conoscenza della causa. Dunque perchè l'effetto non può essere conosciuto come effetto senza cognizione della causa, conchiude Spinosa, che se una cosa può essere concepita per se sola, senza che nel concetto di essa vi entri formalmente il concetto di un'altra, l'una non può essere cagione dell'altra; cioè perchè l'oriuolo può essere concepito, senza che nel concetto ed idea, che formalmente rappresenta l'oriuolo, vi entri il concetto dell'artefice, non potrà l'artefice essere cagione dell'oriuolo.*

Ma

Ma mi dirà taluno: Spinoſa non dice tanto. riſpondo: Spinoſa non moſtra ancora di voler dir tanto. Ora la Propoſ. 6. metterà in chiaro il ſuo ſentimento, e la robuſtezza delle ſue dimoſtrazioni.

Propoſitio VI.

Una ſubſtantia non poteſt produci ab alia ſubſtantia.

Demonſtratio.

Demonſtratur hoc etiam facilius ex abſurdo contradictorio: nam ſi ſubſtantia poſſet ab alio produci, ejus cognitio a cognitione ſuæ cauſæ deberet pendere (per axioma 4.) adeoque per deſin. 3. non eſſet ſubſtantia.

Chi non ſcorge qui manifeſtamente il paralogiſmo di Spinoſa tutto fondato ſull'ambiguità oſſervata ſopra? Se una ſoſtanza, *dice egli*, poteſſe eſſere prodotta da un' altra, la ſua cognizione dipenderebbe dalla cognizione della cauſa per l'aſſioma 4.. *Ma io diſtinguo: ſe quella ſoſtanza foſſe conoſciuta in quanto prodotta, la ſua cognizione dipenderebbe dalla cognizione della cauſa, queſto è vero, e queſto ſolo ſi può provare per l'aſſioma 4. ma non vi ha ripugnanza, che una ſoſtanza prodotta da un altra ſia conoſciuta in ſe ſteſſa ſenza riſpetto alla ſua cauſa, o almeno queſta ripugnanza non è dimoſtrata per l' aſſioma 4.. Talchè può ſtare l'aſſioma 4., e ſtare inſieme queſta propoſizione, che una ſoſtanza eſſendo ſtata prodotta da un' altra, lo ſpirito può formarſi un' idea di quella, ſenza che in quel concetto vi entri quello della ſoſtanza producitrice.* Epperò (*ſegue a dire Spinoſa*) ſe la cognizione dell'una dipendeſſe dalla cognizione dell'altra, quella più non ſarebbe ſoſtanza per la deſin. 3. ſopra riferita. *Diſtinguiamo quì ancora: Se la coſa ſuppoſta prodotta da un' altra non poteſſe intenderſi ſenza quella, ſiccome non può la rotondità intenderſi che eſiſta ſtaccata da per ſe, e ſenza un ſoggetto, cui ſia inerente, allora egli è vero che quella coſa non ſarebbe una ſoſtanza, e queſto ſolo prova la deſin. 3. preſa nel ſenſo naturale, che appreſenta. Ma da queſto che l' effetto, come effetto non poſſa eſſere inteſo ſenza una cagione, per la neceſſaria relazione, che vi ha tra l' uno, e l'altra, ſegue forſe,*

che

che l' effetto non possa intendersi , senza che s' intenda inerente nella cagione , e che il concetto dell'effetto abbia la stessa dipendenza dal concetto della cagione , che il concetto del modo ha dal suo soggetto? Non già. Eppure questo vi vorrebbe, perchè dal dipendere la cognizione dell' effetto dalla cognizione della causa, potesse conchiudere Spinosa, che all' effetto non si conviene la definizione della sostanza. Dunque la definizione escludendo soltanto un genere di dipendenza, che è quello del modo relativamente al soggetto , e nell' assioma trattandosi d' una dipendenza del tutto diversa , è manifesto , che Spinosa introduce quattro termini nel suo Sillogismo. E certamente ecco il Sillogismo di Spinosa ridotto in forma sotto due aspetti : La sostanza s' intende per se, e senza di altra cosa : L' effetto non s' intende per se, e senza la cagione; dunque ciò , che è sostanza non è effetto. La maggior si prova per la definizine , la minore per l' assioma. Ma io credo, che niun dubbio possa rimanere , che nella definizione, e nell' assioma interpretati nel senso naturale, che appresentano, per cui vengono approvati da chi legge, ben diversa è la significazione del termine intenderſi per ſe: *Nella maggiore* l' intenderſi per ſe *si oppone a ciò , che non può intendersi esistere, se non in un soggetto cui sia inerente ; nella minore* l' intenderſi per ſe *significarebbe, che l' effetto può essere conosciuto come effetto senza relazione alla cagione. Dunque* l'intenderſi per ſe, *che è il mezzo termine del Sillogismo ha doppio significato. Ecco il Sillogismo in altro aspetto: La sostanza non* dipende *nell' esistere da altra cosa : l' effetto nell' esistere* dipende *dalla cagione. Dunque ciò, che è effetto non è sostanza. E' chiaro , che il termine* dipendere *nella maggiore significa l' inerenza formale d' un modo nel suo soggetto : nel qual senso è verissimo il dire, che la sostanza non dipende da altra cosa, come di fatto l' oriuolo in questo senso non dipende dall'artefice, poichè l' oriuolo non sta nell'artefice come la rotondità nella cera. Nella minore il termine* dipendere *significa l' influenza, che riceve l' effetto dalla cagione per esistere ; nel qual senso è falso, che l' oriuolo non dipenda dall' artefice . Dunque la dipendenza dell' effetto dalla cagione non è opposta all' indipendenza* formale *proprio carattere della sostanza . Epperò non ha provato punto*

Spi-

Spinosa, che una sostanza non possa essere prodotta da un' altra.

16. *In simil guisa è tessuto tutto il progresso delle supposte dimostrazioni dello Spinosa. Ridicoli sono in vero gli scherzi (che al certo tutto quell'apparato di dimostrazione non merita il severo nome di raziocinio) che e' fa sul termine* infinito, *per provare che ogni sostanza debba essere infinita, che però non può darsi che una sola sostanza: che questa essendo* assolutamente *infinita è indivisibile, ch' è di estensione infinita ec. Per provare teoremi di tanta importanza Spinosa premette una definizione dell' infinito tutta fabbricata a suo modo, cioè che* l' infinito sia quello che non è terminato da un' altra cosa della medesima natura. *Quindi Propos.* V. *pretende provare che non si possono dare due sostanze della medesima natura, o attributo. (il che per ora gli si trasmetta, benchè certamente da lui non provato) ecco provati tutti li teoremi suddetti:* Non potendovi essere due sostanze della medesima natura, una sostanza non può essere terminata da un' altra cosa del medesimo genere. Dunque ogni sostanza è infinita. *Lo spirito de' poco accorti sostituisce in questa conclusione la volgare ed usitata significazione della voce* infinito, *e crede per conseguenza provato in virtù del discorso di Spinosa che realmente non possa esistere che una sola sostanza d' estensione infinita, quale si concepisce da molti lo spazio puro. Laddove sostituendo nella proposizione di Spinosa la sua definizione in luogo del definito, il dire che ogni sostanza è infinita, non vuole dire altro se non che niuna sostanza è terminata da una cosa del medesimo genere. Nel qual senso il mondo d'Aristotile è infinito, infinito pure sarebbe un Atomo Epicureo, che solo esistesse con tutta la sua picciolezza ec. Epperò da ciò che in un tal senso dicasi la sostanza infinita, non seguiranno mai le cose che ne deduce Spinosa, cioè che la sostanza non possa essere più che una, che sia indivisibile, che sia d' estensione infinita, nel senso in cui volgarmente si nomina infinito lo spazio ec.*

Altri Sofismi.

17. *Si potrebbe dimostrare con molti altri esempj lo stesso irregolare, e sofistico modo di procedere dello Spinosa nel proporre un principio, che sotto una nozione giusta, che si appresenta a*

 prima

prima vista, racchiude un altro senso, secondo cui o è falso, o non è provato: ed avendolo con tale artifizio insinuato negli animi de' Leggitori applicarlo indi alle sue conclusioni, non già nel primo senso ed ovvio, ma nell' altro che stà nascosto; laonde compaja dimostrato ciò, che in niuna maniera è provato. Ma è bene da osservarsi, che volendo ritenere costantemente la significazione data da Spinosa a certi termini, e prendendo alcuni suoi principj e definizioni che pajono vere, nel senso in cui tali appajono, se ne possono dedurre conclusioni diametralmente opposte a quelle di Spinosa. Piace a Spinosa di chiamare attributo ciò che si concepisce come esistente per se, ed in se, e'l cui concetto non racchiude il concetto di altra cosa. Così Propos. 10. Attributum per se concipi debet. *E nelle lettere II. e IV. ad Oldenborgo*: Notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, & in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. *Dunque a ciò, che Spinosa vuole nominare attributo conviene realmente il carattere della sostanza, non solo secondo il comune sentimento de' Filosofi, ma anche secondo la definizione dello stesso Spinosa presa nel senso naturale che appresenta. Ora Egli vuole che il Pensiero, e l' Estensione siano attributi l' uno e l' altro infiniti, ed esistenti in una sola sostanza ch' Egli chiama* Dio. *Dal che segue che il Pensiero, e l'Estensione, sebbene sono chiamati attributi dallo Spinosa, sono realmente sostanze, in virtù della nozione ch' Egli attacca a questa voce di attributo; Laonde dicendo Egli in seguito che questi due attributi esistono uniti in una sola sostanza, egli è lo stesso, che se dicesse che due sostanze possono esistere unite, e identificate in una terza sostanza, come in proprio lor soggetto. Il che implica contraddizione. E qui osservo che Spinosa col dare all' attributo quella stessa nozione, che si rinchiude a prima vista nella definizione, ch' Egli reca della sostanza, mostra che non prende dunque, come ho detto sopra, il nome di sostanza nel senso che la sua definizione sembra presentare, o per meglio dire che niuna nozione gli rimane da potere attaccare a quella sua immaginaria sostanza, in cui fa che risiedono attributi trasformati in sostanze.*

Inganno di Spinosa nel trasferire all' attributo la nozione della sostanza.

Spi-

18. *Spinosa nello spiegare la propos. XI. dice*, che di qualunque cosa debbesi assegnare la causa, o ragione per cui esiste, o non esiste: così s' esiste un triangolo, debbesi dare una ragione, o causa per cui esiste; e se non esiste, debbesi anche dare la ragione, o causa, che impedisce l' esistenza di esso. Questa ragione, o causa, (*segue a dire*) debbesi contenere nella natura della cosa, o esser fuori di essa. Per esempio la ragione, per cui non esiste un circolo quadrato, si manifesta nella natura di esso; imperocchè implica contraddizione. La ragione per cui esiste la sostanza segue anche dalla sola sua natura, la quale rinchiude l'esistenza, come appare dalla propos. 7. Ma la ragione per cui un circolo, o un triangolo esiste, o non esiste, non deriva dalla natura, ma dall'ordine di tutta la natura corporea: dal quale debbe seguire, che il triangolo esista necessariamente; o sia impossibile che esista.

Passo rimarchevole di Spinosa sulle ragioni delle cose.

Esaminiamo ancora questo passo. Dice Spinosa, che di qualunque cosa esista, o non esista debba darsi la ragione, o causa, per cui esiste, o non esiste. L' una di queste ragioni è presa dalla natura della cosa, e deriva dal principio di contraddizione; l' altra deriva da un principio estrinseco alla cosa, cioè dall' ordine determinato delle cagioni naturali, posto il quale dee la cosa necessariamente esistere, o non esistere.

19. *Siamo dunque fondati per la dottrina stessa dell' Autore a distinguere due sorte di necessità, le quali essendo realmente differenti, e derivando da diversi principj, è anche bene, che si distinguano con diversi nomi. Potremo adunque chiamare necessità Metafisica quella, che si fonda nella natura stessa della cosa, e deriva dal principio di contraddizione: Fisica quella, che si ripete dall' ordine della natura, o delle cagioni naturali.*

Due sorte di necessità da distinguersi in virtù di quella dottrina.

Della prima sorta reca Spinosa un esempio chiaro e adattissimo nella necessaria non esistenza, o impossibilità del circolo quadrato. Ma quanto è giusto il primo esempio, altrettanto è assurdo il secondo, cioè che dalla natura stessa della sostanza segua, che essa debba esistere. Spinosa per provarla rimanda alla propos. 7., e però trascriviamola.

Propositio VII.

Ad naturam ſubſtantiæ pertinet exiſtere.

Demonſtratio.

Subſtantia non poteſt produci ab alia: erit itaque cauſa ſui, ideſt ipſius eſſentia involvit neceſſario exiſtentiam, ſive ad ejus naturam pertinet exiſtere. Quod erat demonſtrandum.

Falſità patente del diſcorſo di Spinoſa.

Dopo le coſe dette innanti ſopra la ſeſta propoſizione, Subſtantia non poteſt produci ab alia, *laſcio, che ſi giudichi ſe poſſa dirſi queſta provata in alcun modo, mentre è appoggiata tutta ſu di un puro ſofiſma. E pure non provata la ſeſta, rimane la ſettima ſenza prova. Oltredichè, quando ſi concedeſſe un antecedente così portentoſo*, Subſtantia non poteſt produci ab alia, *come ſarebbe Spinoſa a dimoſtrare la conſeguenza, cioè* Dunque la ſua eſſenza rinchiude neceſſariamente l'eſiſtenza? *Rimanda egli alla defin.* 1., *che dice così*: Per cauſam ſui intelligo id, cujus eſſentia involvit exiſtentiam; ſive id, cujus natura non poteſt concipi, niſi exiſtens. *E bene, quando anche ſi accordaſſe, che una ſoſtanza non può eſſer prodotta da un' altra; come ſeguirebbe da ciò, che non ſi poteſſe concepire quella ſoſtanza, ſenza concepirla in quanto eſiſtente? Pecca dunque il diſcorſo dello Spinoſa e nel principio, e nella illazione.*

Procedo innanti: Dice Spinoſa nel paſſo ſopra citato, che quanto ad un circolo, o un quadrato, la ragione per cui eſiſte, o non eſiſte, non deriva dalla loro natura, ma dall' ordine di tutta la natura corporea, poſto il quale il triangolo dovrà o eſiſtere neceſſariamente, o neceſſariamente non eſiſtere. *Dunque nell' idea del triangolo eſiſtente non ſi comprende l' eſiſtenza; altramente la neceſſaria eſiſtenza del triangolo ſi ripeterebbe dalla ſua natura propria, per la defin.* 1. *e non dall' ordine univerſale. Parimente l' idea del triangolo non eſiſtente non eſclude l' eſiſtenza di ſua natura, come il circolo quadrato, che ſi diſtrugge ſe ſteſſo, ed ogni idea, che vogliaſi formare di eſſo. Dunque il triangolo non eſiſtente, benchè ſuppoſto neceſſariamente non eſiſtere per ragion dell' ordine univerſale, non è però impoſſibile della ſteſſa impoſſibilità, ch' è il circolo quadrato*

drato, ed ha per conseguenza una sorta di possibilità, che non ha il circolo quadrato; cioè la possibilità metafisica, in quanto che la sua idea nè include, nè esclude l'esistenza.

La serie de' possibili sempre maggiore della serie degli esistenti.

20. *Dal che deduco questo Corollario, che nel sistema di Spinosa, e di qualunque altro partigiano della necessità assoluta e fatale, è sempre d'uopo riconoscere, che la serie de' possibili è superiore alla serie degli esistenti, poichè molte cose sono necessitate a non esistere, non in virtù d'una impossibilità propria, derivante dalla loro natura; ma dall'ordine delle cagioni. Laonde benchè il detto ordine le renda impossibili ad esistere, non sono però impossibili in se stesse. E certamente una montagna d'oro non esclude l'esistenza nel suo concetto, come il circolo quadrato, e però se non esiste non può mai essere per una impossibilità intrinseca, ma tutt'al più sarebbe per una impossibilità estrinseca. Questo Corollario conferma pienamente ciò, che è stato detto nello Scolio della dissertazione precedente.*

Dimostrazione contro Spinosa, che le cose componenti l'universo non esistono per necessità metafisica.

21. *Ora confessando Spinosa, che si può concepire un triangolo ed un quadrato, senza concepirlo come esistente: e che però la sua esistenza non deriva dalla sua propria natura; io domando a chiunque non ha voglia d'ingannare se stesso, se non si può nella stessa maniera concepire il Sole, la Luna, la terra, un cavallo, una pianta, senza concepirli come esistenti? Certamente, sebbene esista e Sole, e Luna, e Terra, può certamente lo spirito prescindere dalla esistenza loro, e con tutto ciò conservare il concetto che ne ha; siccome io mi formo ugualmente il concetto di una montagna d'oro, che non esiste, non meno che di una qualunque altra cosa che esista; come del pico di Teneriffo. Dunque se ciò solo è cagione di se stesso ed esiste per sua natura, il cui concetto è tale, che necessariamente comprende l'esistenza per la defin. 1. di Spinosa; si dovrà concludere contro di esso, che niuna delle sostanze o cose, o attributi componenti l'universo esiste per natura, e necessariamente.*

Dimostrazione contro Spinosa, che l'universo non può aver un ordine necessario.

22. *Ma più forte riuscirà l'argomento trasportando l'esempio del quadrato, e del triangolo recato dallo Spinosa, alla posizione delle cose. Chiunque non voglia ingannare se stesso giudichi se la distanza, e la posizione del Sole, della Luna, della Terra, e così di tutte le altre parti del Mondo, dalla qual distanza e*

posi-

posizione risulta l' ordine universale della natura corporea, sia tale che non possa intendersi, se non s' intende come attualmente esistente; in tal modo che un Tolemaico il quale nega l' esistenza del sistema Copernicano, non possa ritenere il concetto di quella distanza e posizione: imperocchè se il Tolemaico intende il sistema Copernicano negandogli l' esistenza, è segno che si può intendere quel tale ordine, senza intenderlo come esistente. Dunque per lo principio stesso di Spinosa defin. 1. *quel tale ordine non è determinato ad esistere per sua propria natura: non è cagione di se stesso* non est causa sui. *Eppure secondo Spinosa di qualunque cosa esiste debbesi dare la ragione, o causa per cui esiste: E questa è o la natura stessa della cosa, o l' ordine universale della natura corporea. Ma l' ordine della natura corporea non esiste, o non è tale come si è veduto, per propria natura. Dunque bisognerà che l' ordine universale esista in virtù d' un altro ordine universale: il che ripugna, sia perchè si anderebbe all' infinito senza trovar mai la cagion determinante, sia perchè ripugnerebbe che l' ordine universale fosse più d' uno. Dunque l' ordine della natura corporea dovendo avere una ragione o causa per cui sia, e questa causa non essendo nè la natura di esso, nè un altro ordine; è d' uopo che sia un principio superiore, e distinto da tutto l'ordine della natura corporea. Dunque si da un tale principio, e per conseguenza un vero Dio, checchè ne dica Spinosa.*

Però io torno a ripetere che se volesse taluno appigliarsi alle definizioni, ed agli assiomi dello Spinosa, ma con tale legge che determinato il valor delle voci adoperate nelle definizioni, questo valore è ritenesse constantemente; e quanto agli assiomi, gli prendesse in quel senso che naturalmente appresentano, e fanno figura di assiomi, cioè di proposizioni che dal comune degli uomini si fanno per se stesse approvare per vere; e questo senso parimente Egli ritenesse invariabile; indi procedesse, siccome ha fatto Spinosa, a volere indi dedurre Proposizioni, e Corollarj, quegli colle stesse definizioni, e cogli stessi assiomi, con questa sola condizione di più che non ne variasse il significato, verrebbe a stabilire e provare proposizioni direttamente opposte a quelle di Spinosa.

23. *E*

23. *E per darne un leggero ſaggio, coſa più facile che il diſtruggere co' principj di Spinoſa quella unità di ſoſtanza ſu di cui poggia principalmente il ſuo edifizio? Come ſi può intendere per la Propoſ. XIV. e molte altre. Prendo adunque la definizione della ſoſtanza, e del modo di Spinoſa, in quel ſenſo naturale che appreſentano a prima viſta, e per cui moltiſſimi per l' apparente ſomiglianza ingannati, hanno creduto che foſſe la definizione ſteſſa di Carteſio:* La ſoſtanza è ciò che ſi concepiſce per ſe ſteſſo, ed eſiſte da per ſe. *Def. 3. Il modo è ciò ch' eſiſte in un altro, cioè nella ſoſtanza, ed è pertanto una affezione o determinazione di eſſa:* Per modum intelligo ſubſtantiæ affectiones, ſive quod in alio eſt, per quod etiam concipitur. *Def. 5. Da queſta definizione inferiſco che la sfericità e la figura cubica ſono modi di una coſa ſteſa. Imperocchè la figura sferica, e la cubica* ſunt in extenſo, *ſono affezioni e determinazioni dello ſteſo. Dunque ec.* per def. 5.

L'unità di ſoſtanza confutata per gli principj di Spinoſa.

Lemma I.

La sfericità, e la figura cubica ſono incompoſſibili ad eſſere inſieme, ed inſiememente modificare un ſoggetto (per ſoggetto intendo ciò che Spinoſa indica colla voce alio *nella def. 5.)*

Dimoſtrazione.

La figura sferica dee neceſſariamente eſiſtere in un ſoggetto, in alio, *e modificarlo e determinarlo, per la def. 5. Ora mentre queſto ſoggetto* τὸ aliud *è modificato per la figura sferica; s' egli foſſe inſiememente modificato per la cubica, ſarebbe inſieme sferico, e no'l ſarebbe. Sarebbe sferico per la ſuppoſizione, no'l ſarebbe, perchè ſarebbe altresì per la ſuppoſizione modificato di altra figura che la sferica. Dunque ſarebbe inſieme sferico, e no'l ſarebbe. Il che ripugna per lo principio di contraddizione. Laonde anche Spinoſa riconoſce che di natura ſua, cioè in virtù dello ſteſſo principio ripugna un circolo quadrato.*

Lemma II.

Il ſoggetto τὸ aliud, *in cui eſiſtono i modi è una ſoſtanza.*

Di-

Dimostrazione.

Il modo è ciò, ch' è in altro, quod in alio est: *Per la defin.* 5. *Ed è affezione della sostanza*, substantiæ affectio *per la stessa. Ma il modo in quanto è* in alio *modifica questo* aliud *o soggetto, ed è una affezione di esso. Dunque il soggetto in cui esiste il modo, e di cui pertanto il modo è una affezione, dee essere una sostanza.*

Proposizione.

Vi hanno sostanze distinte le une dalle altre.

Dimostrazione.

Siavi un pezzo di cera A *rotondo, e vicino ad esso siavi un altro pezzo di cera* B *quadrato. Il che può farsi, come consta per l'esperienza di sensazione. Io dico che* A *e* B *sono due sostanze distinte. Il pezzo* A *non può essere rotondo senza un soggetto in esso che sostenga la rotondità; poichè la rotondità è un modo, e che il modo debbe necessariamente esistere in* alio, *cioè in una sostanza. Parimente il pezzo* B *non può esser quadrato senza un soggetto in esso che sostenga la figura quadrata. Ma non può la rotondità, e la figura quadrata essere in un medesimo soggetto*, in eodem: *altramente si darebbe un circolo quadrato; dunque il soggetto, in cui esiste la rotondità, e di cui la rotondità è affezione, è distinto dal soggetto, in cui esiste la figura quadrata, e di cui questa figura è affezione. Ma un tale soggetto è una sostanza. Dunque si danno sostanze tra loro distinte.*

Corollario.

Dunque ovunque si osserveranno complessi di qualità differenti, è necessario che siano differenti sostanze, in cui siano coteste qualità inerenti.

Che la sostanza pensante, e la sostanza stesa non possono essere una medesima.

24. *Per gli stessi principj può agevolmente dimostrarsi che il pensiero, e l'estensione non possono essere attributi di una medesima sostanza, supposto che per attributo altro non s' intenda che una determinazione inseparabile della sostanza: e supponendo di più ciò che nella prima dissertazione è stato provato, e consta*

per

per ſenſo interno, che l'atto del penſare è per ſe ſteſſo indiviſibile.

Imperocchè ſia la ſoſtanza A, e ſia l' intelligenza B, ſuppoſta indiviſibile: la eſtenſione C. Se B è proprietà derivante dalla natura di A, cioè attributo di eſſa, ſarà pertanto B ovunque ſarà A. Se C è attributo di A, dunque A tanto ſi coeſtende quanto C, non potendo eſſere C ſenza il ſuo ſoggetto A. Ma A in virtù della ſua coeſtenſione con C è diviſibile quanto C: poichè in quante parti ſi dividerà C, in altrettante vi dovrà eſſere il ſoggetto che regga l' eſtenſione, e per conſeguenza una parte di A, e ciò all' infinito: dunque ſe l' eſtenſione è diviſibile all' infinito, la ſoſtanza, da cui deriva l'eſtenſione, ſarà anch' eſſa diviſibile all' infinito. Ma B eſſendo anche attributo di A deriva dalla ſua natura, e dee eſſere ovunque è A. Dunque nel dividerſi di A, ſi dividerà anche B contro la ſuppoſizione.

Dippiù non eſſendo B un riſultato di parti, ma un attributo reale che modifica una ſoſtanza, per la ſuppoſizione. Egli è chiaro che ſe B è indiviſibile dee eſſere anche indiviſibile la ſoſtanza ch' è il ſoggetto di B. Poichè ogni modificazione non è altro che il ſoggetto ſteſſo in quanto modificato. Dunque ſe l' intelligenza è di ſua natura indiviſibile, non può eſſer tale che in virtù di un ſoggetto in ſe ſteſſo indiviſibile. E queſto ſoggetto indiviſibile non può eſſere in una ſoſtanza diviſibile all' infinito. Dunque l' intelligenza e l' eſtenſione non poſſono eſſere modificazioni d' un medeſimo ſoggetto. Ma il ſoggetto, di cui l'eſtenſione è un attributo inſeparabile, chiamaſi materia. Dunque non può l' intelligenza eſſere un attributo della materia.

Convincentiſſimo è al certo in favor dell' immaterialità dell'anima l' argomento preſo dall' indiviſibilità, di cui l'animo è conſapevole a ſe ſteſſo, mentre riflettendo ſul ſuo proprio penſiere non può a meno di non iſcorgere che quello animo, il quale penſa ad un oggetto, è pure lo ſteſſo che riflette: laonde riconoſce ſiccome l'atto diretto del penſare, e l' atto rifleſſo ſono in eſſo come in un ſoggetto identicamente uno, epperò indiviſibile. Ho procurato di promovere queſto argomento colla dottrina di Ariſtotile nella precedente diſſertazione art. 14. e ſeguenti. Ma

 ciò

ciò che può accertare chicchessia della forza di quello si è il vedere che fin' ora i materialisti non si sono provati a volerne dare una soluzione diretta. Solo tentano d' ingombrarlo coll' addurre esempj di qualche virtù indivisibile in se stessa, e la quale pure si vede inerente a' corpi. Di questi esempj per altro un solo adducono che possa dirsi incontrastabile; ed è quello della velocità, la quale è certamente ne' corpi, e la quale pure è indivisibile in se stessa. Ma questo esempio è del tutto fuor di proposito, mentre la velocità non è una di quelle affezioni che possano modificare internamente il corpo, delle quali si parla nell' articolo precedente, ma è un puro rapporto, che nasce dalla successione de' luoghi, a' quali è applicato estrinsecamente il corpo, e dalla considerazione del tempo impiegato in una tale applicazione. Laddove il pensiero, e l' intelligenza non sono semplici rapporti, ma affezioni che realmente, ed internamente affettano il soggetto, in cui sono, ed in esso mettono una sorta di realtà; epperò un soggetto non pensante venendo ad acquistare il pensiero riceve nella sua sostanza qualche cosa di nuovo, e resta come ingrandito nel suo essere, il che non succede nel corpo allora quando riceve la velocità, mentre per questa rimane in se stesso qual era, e solo cangia di luogo, e muta la sua distanza rispetto ad altri corpi.

Così ancora se si dicesse che l' esistenza è indivisibile, e che pure conviene alla materia, contuttocchè sia questa divisibile; Si potrebbe rispondere che tutte le parti della materia che compongono un corpo hanno ciascuna la sua esistenza propria; laonde tante sono realmente l' esistenze diverse, quante sono le parti componenti. Epperò per concepire la materia esistente non è d'uopo il concepire una sola, e individua esistenza sparsa in un soggetto divisibile, e ciò non ostante rimanente una e individua. Laddove l' atto del pensare, una percezione d' un triangolo, per esempio, è una in se stessa, e supponendo l' intelligenza corporea, non può dirsi che in tutte le parti componenti cotesta intelligenza o anima corporea, si replichi la percezione che ha del triangolo chiunque pensa ad un triangolo, e che tante siano coteste percezioni, quante sono le parti supposte componenti della intelligenza o anima; poichè una sola è cotesta percezione, ed in se stessa

indivi-

individua. La quale pertanto acciocchè potesse convenire ad un soggetto divisibile dovrebbe tanto stendersi quanto esso, epperò essere divisibile. Non può adunque l' atto indivisibile del pensare convenire ad un soggetto divisibile. E l' evidente disparità che s' incontra in tutti gli esempj proposti per eludere una tale ripugnanza riesce di chiara e robusta confermazione della medesima.

§. III.

Argomenti tratti dalla considerazione delle forze, e delle lor leggi.

TAli sono le conseguenze delle prime idee di sensazione, di cui ripigliando il filo, osservo in secondo luogo che un corpo coll' urtarne un' altro gli comunica un certo moto: anzi vedo la calamita, ed i corpi elettrici attrarre e respingere i corpi lontani da loro. Da questo nasce in me la nozione generale d' una forza qualunque siasi valevole a produrre cotesti effetti, e questa veggo essere in diversi corpi maggiore o minore, ed anche ora maggiore, ora minore nel medesimo corpo.

Se questa forza poi sia inerente a' corpi, oppure lor venga impressa da un esterno agente, il senso chiaramente nol dimostra; mentre nell' una, e nell'altra supposizione il medesimo sensibile effetto ne verrebbe prodotto. Pure sento alcuni Filosofi dirmi che questa forza è una proprietà della materia, di cui sono composti i corpi, la qual materia è cosa a noi affatto ignota.

Osservo in me stesso il pensiero, l' intelligenza, la volontà, ed altre affezioni come di piacere, o di dolore; per le quali posso intendere, accrescere le mie cognizioni, inventare, disporre i miei pensieri, esser bene o male ec. il medesimo conosco essere negli altri uomini per via de' loro discorsi, e dell'opere che fanno. Onde concludo essere negli uomini una facoltà di pensare ec. la quale, siccome ho detto della forza, non è uguale in tutti, ma in altri maggiore, in altri minore.

Idea di una maggiore o minor perfezione.

25. *Da questa differenza di gradi io mi formo l' idea d' una maggiore o minor perfezione, parendomi quella cosa essere migliore o più perfetta che di maggior numero di facoltà è dotata,*

 e che

e che queste possiede in maggior grado. E certamente se si suppone in A *una facoltà di tre gradi, e in* B *quella medesima facoltà in un sol grado, non v' ha dubbio, che l' eccesso positivo di due gradi in* A *non sia preferibile al difetto di que' due medesimi gradi in* B. *Onde concludo altresì esservi più di realtà, e perciò di Ente in* A, *che in* B.

Ho l' idea almen confusa d' un certo ordine, per cui avviene che le cose disposte secondo quello, siano chiamate belle, e comunemente piacciano. E sebbene vi sia gran diversità di gusto tra gli uomini intorno a ciò; pure vi sono alcune nozioni generali, in cui tutti convengono. Per esempio se in una casa si vede la porta in mezzo alla facciata, e da una parte e dall' altra finestre uguali e simili, ed in uguali distanze dalla porta, non v' ha dubbio che quest' ordine sarà reputato da tutti migliore e più bello, che se le finestre fossero tra loro enormemente disuguali e dissimili, che l' una fosse alta, l' altra bassa, l' una dalla porta discosta di molto, e l' altra le fosse dappresso. Parimente se si presenta sulla carta la metà solo d' un Altare, d' un Tempio, d' una Facciata, d' un Giardino ec. ad un uomo rozzo nell' architettura, e che però non sappia supplire col pensiero il rimanente, egli è certo, che non troverà il disegno così bello, nè riceverà da questo tanto diletto, che se lo vedesse compito, non essendovi dubbio, che l' aggiungere l' altra metà non gli recasse molto piacere nell' osservare la corrispondenza delle parti. (c) *Così anche in certi libri si osserva un ordine tale, ed in altri una tale confusione, che a chiunque è capace d' intenderne la materia fa che l' un piaccia, e l' altro dispiaccia senza fallo. E quindi concludo l' ordine, e il bello essere fondato su principj certi, e le discrepanze che intorno a quello sono tra gli uomini provenire dalle giuste, o non giuste conseguenze che da que' principj si possono dedurre, il che è difetto di raziocinio ma non de' principj.*

Osservo nella vita civile esservi azioni comunemente riputate buone, giuste, oneste, meritevoli di lode e di premio, e le contrarie

(c) Ciò conferma quanto è stato detto della proporzione di simmetria, o corrispondenza de' termini estremi ad un termine di mezzo, nella *Dissertazione della origine* ec. pag. LII. num. 87. e seg.

trarie ree, ingiuste, disoneste, meritevoli di biasimo e di castigo. E sebbene anche in questo vi sia disparere tra gli uomini, non v' ha però nazione, ove la gratitudine non sia lodata, per esempio, e l' ingratitudine vituperata. Onde concludo altresì l' onestà essere fondata su principj certi e stabili, e coteste discrepanze provenire dalle giuste, o non giuste conseguenze, che da tali principj si possono dedurre; il che è parimente difetto di raziocinio, ma non de' principj.

26. Nel rivolgere gli occhi a considerare quest' universo, e nell'osservarne minutamente le parti e la lor mutua corrispondenza ed ordine, si desta in me il naturale desiderio di rinvenirne la cagione, e venendomi detto esser questo un Ente eterno dotato d' infinita bontà, sapienza, e potere, io trovo esser questo conforme assai a' lumi naturali della mia ragione. Imperocchè l'attuale esistenza delle cose prova la necessità d' un Ente eterno; e dall' altra parte veggendo, che nelle cose umane un qualunque siasi artificio è l' effetto d' una qualunque forza d' intelligenza, ed un maggiore artificio, effetto d' una maggiore intelligenza, io concludo, che l' artificio di questa vasta immensa macchina dell' universo, incomprensibile certamente da ogni finita mente, richiede altresì una intelligenza infinitamente superiore alla nostra, ed un potere proporzionato per eseguire un sì grande e sì sublime disegno.

Ordine dell' universo conduce naturalmente al pensiero d' una intelligenza, che l'abbia formato.

Pure sento uomini riputati filosofi, quale fu Epicuro vantato da Lucrezio, che vorrebbono persuaderne il sentimento comune dell' esistenza d' un Ente supremo Creatore, motore e regolatore del Mondo altro non essere, che un errore popolare, parto de' pregiudizj dell' educazione. Dicono questi pertanto, che essendo il moto connaturale agli atomi della materia, dal fortuito concorso di questi è risultato a caso il mondo, quale il veggiamo, che questo mondo però non è solo, ma che nell' infinità dello spazio, e nell' eternità del tempo infiniti se ne vanno sempre formando e distruggendo. E ciò perchè essendo la materia infinita, ella è altresì capace d' infinite combinazioni; tra le quali dovea sorgere una volta quella combinazione, da cui risulta il nostro Mondo. Questo materialismo di Epicuro è comparso ancora in moltissimi materialisti; che sono venuti di poi; sebbene

abbiano

abbiano studiato di disviziare il sistema, contenti di ritenerne i punti fondamentali. Altri da questa opinione torcendo, dicono il Mondo essere sempre stato ed ab eterno qual egli è per immutabile necessità. Altri attribuiscono alla materia informe per se stessa una energía e facoltà motrice e vitale ed architettonica, per cui tutto siasi formato, ordinato, organizzato : Cæcaque materies Cœlum perfecit & orbem. *Altri, e sono molti tra moderni, vogliono che gli elementi della materia, che non sanno eglino stessi definire, abbiano una certa tendenza, simpatía ed affinità, fondata anche su di una certa diretta percezione, o sensazione, per cui è grato e conveniente ad essi il porsi in una data situazione gli uni rispetto agli altri; dalla quale situazione e dalla tendenza che hanno in cercarla, risulta l' ordine dell' universo ed i cangiamenti, che si osservano in esso.*

Secondo l' esperienza di sensazione il principio del moto non è cõtenuto ne' corpi.

27. *Nell' esaminare meco stesso sì fatte opinioni io trovo primieramente, che questi suppongono, che il primo principio del moto sia nella materia stessa. Ma ciò pare direttamente contrario a quell' esperienza di sensazione, alla quale vanno essi provocando sempre, e da cui vogliono che riceviamo le nostre nozioni unicamente. Imperocchè non si vede giammai, che un corpo s' imprima il moto da se stesso, o che l' interna materia, di cui è composto lo gl' imprima; anzi si vedono i corpi ricevere il moto gli uni dagli altri. Ma se ogni corpo in particolare dee ricevere ab estrinseco il suo moto, il principio del moto non potrà essere contenuto nella serie de' corpi, e però la cagion primaria ed originaria del moto, dovrà essere distinta dalla materia, di cui sono composti.*

Ma ciò, che mi reca maggior maraviglia si è il vedere, che essi non hanno neppure un minimo positivo argomento per provare questa proposizione, che è il fondamento principale e la base del loro sistema, mentre trattandosi d' una cosa di tanto momento, quale si è il decidere s' esista, o no un supremo Nume, pare che non ci vorrebbe meno, che una rigorosa, e per così dire più che geometrica dimostrazione per dipartirsi dal sentimento comune dell' esistenza del supremo Dio fondato su tante ragioni almeno plausibili, probabili e moralmente concludenti. Ma giacchè l' esperienza non insegna, che il moto sia connatu-

rale

rale ed eſſenziale alla materia , e che però manca la prova a poſteriori, *biſognerebbe almeno , che ve ne foſſe* a priori; *cioè che vi foſſe qualche prova di ciò dedotta dall' eſſenza della materia. Ma ſe vogliamo ragionare dell' eſſenza della materia, ſecondo le nozioni, che ne abbiamo, queſta conſiſte unicamente in una maſſa ſteſa impenetrabile ed inerte. E qui non v' ha luogo a trovare il principio del moto eſſenziale alla materia. Se poi, come vogliono alquanti Filoſofi anche tra quegli, che peraltro riconoſcono da Dio le forze inſite a' corpi, l' eſſenza della materia è a noi occulta del tutto, ſi potrà ben credere come poſſibile, che il moto le ſia connaturale, ma biſogna rinunciare alla ſperanza di cavarne alcuna prova, che lo ſia veramente: ſicchè per compendiare in poche parole le coſe ſopra dette: che il moto ſia eſſenziale alla materia, non è punto conforme all' eſperienza di ſenſazione, e manifeſtamente contrario alla nozione della materia, quale l' abbiamo: e nella ſuppoſizione, che la materia ſia tutt' altra coſa, che quello, che intendiamo per nome di materia (riſpetto al quale ſiamo però fuori di quiſtione) ſi riduce ad un ſemplice forſe. E pure queſt' è il fondamento del ſiſtema di chi nega l' eſiſtenza di* Dio.

Se mi ſi opponeſſe, che i corpi elettrici, e le calamite attraendo i corpi da loro diſcoſti, pare che abbiano in loro ſteſſi un principio di moto, o ſia una forza connaturale ed inſita; io riſpondo, che i corpi elettrici non attraggono, ſe non dopo avere ricevuta una impreſſione di moto per via del fregamento, che il ferro ricevendo dalla calamita una virtù di attrarre ſimile a quella della calamita ſteſſa, ed alle volte venendo ad acquiſtarla collo ſtare ſolo per molto tempo in certa poſitura; ſi può con ragione, per via di ſenſata analogía concludere, che il ferro riceve non ſolo dalla calamita, ma anche da un principio eſtrinſeco a noi inviſibile la virtù di attrarre, e che però quell'eſtrinſeco inviſibile principio, che al ferro comunica ſolo in certe circoſtanze la virtù di attrarre, la comunica coſtantemente alla calamita, per aver queſta (come ſi dee credere) una coſtante diſpoſizione a riceverla in ogni circoſtanza; onde non ſi ha da rendere dubbioſo queſto principio già fatto univerſale in tutte le ſcuole, che quicquid movetur ab alio movetur.

Con-

Considerazioni sulla forza d' inerzia.

MA se sarà sempre difficile, anzi impossibile a' materialisti il trovare nella materia un principio di moto indipendentemente da una cagione, che glielo abbia impresso originariamente, non sarà loro più facile il trovare nella medesima una virtù, che le sia essenziale, e indipendente da ogni altra cagione, per cui possano i corpi conservare e continuare il moto, che hanno ricevuto, passata la prima impressione, o impulso, per mezzo di cui l' hanno ricevuto. So che i migliori Fisici e più lodati attribuiscono la continuazione del moto alla forza d' inerzia, la quale fa, che un corpo tende a perseverare sempre nel suo stato di quiete, o di moto. E di fatto si vede per la esperienza esservi ne' corpi una tale disposizione, per cui rimangono, quanto è in loro, invariabilmente nello stato, in cui furono posti: alla quale disposizione hanno dato i moderni il nome d' inerzia, per cui vengono a significare, che ben lungi che vi sia ne' corpi una virtù, per cui possano cangiare il loro stato, che anzi non possono cangiarlo, e durano in esso finchè da qualche forza non siano costretti a cangiarlo. Perciò con questa voce i buoni Fisici non altro mai hanno voluto significare se non quella disposizione, in quanto essa consta dall' esperienza; ma non hanno preteso di volerne con ciò spiegare la prima origine. Quindi il gran Neuton ripete una tale disposizione da quelle, che chiama Egli leggi del moto, e non da alcun principio efficace di azione (d). *Le quali leggi del moto essendo state ordinate da Dio, siccome*

(*d*) Quindi si può rispondere ad una obbiezione di coloro, i quali dalla resistenza, che fanno i corpi alla mutazione di stato, prendono argomento di dire, che vi ha dunque ne' corpi una forza occulta ed immecanica, della quale se sono capaci, non vi ha cagione, per cui non si stimino altresì capaci della forza di sentire e di pensare. Imperocchè questa resistenza, in quanto si scuopre per l'esperienza, può riferirsi così bene ad una legge di moto, come ha fatto il Neuton, che ad una forza intrinseca d' inerzia. E l' esperienza non parla più in favor di questa virtù, che di quella legge. Ma supposto che sia l'effetto di una legge, ricade la obbiezione nel nulla. Imperocchè in tanto un corpo resiste, in quanto che nell'urto toglie una parte di moto al corpo impellente. Ed in tanto toglie questa parte di moto, perchè fu stabilita questa legge per la comunicazione de' movimenti, che un corpo perda tanto di moto quanto ne comunica; il che non suppone una virtù ed efficacia, propriamente detta nel corpo resistente. Non possono pertanto gl' increduli da questo effetto argomentare la necessità di una tale forza. Diranno, che queste leggi sono in-

ſiccome apertamente ſoſtiene il Neuton, e tanti eccellenti Fiſici, che lo ſeguitano, avviene, che ſenza pericolo di errare, e con tutta verità poſſono attribuire coteſti Fiſici la continuazione del moto all' inerzia inteſa per quella diſpoſizione: nè per l' applicazione, che ne fanno in ſeguito a' particolari fenomeni hanno biſogno di rintracciarne più particolarmente l' origine.

Ma i materialiſti col negare, che le leggi del moto ſiano ſtabilite da una provvidenza; ben lungi, che da tali leggi poſſano dedurre quella diſpoſizione; che anzi debbono far quella precedere alle leggi del moto. Epperò convien loro ad ogni modo il far dipendere coteſta diſpoſizione da una virtù efficace, di ſua natura conſervatrice del moto, inerente a' corpi eſſenzialmente. Ora in queſto parmi, che vi ſiano difficoltà e ripugnanze inſormontabili.

Dimoſtra il gran Geometra Eulero nella ſua Meccan. Tom. 1. pag. 58., che la forza d' inerzia non è omogenea ad alcuna altra forza; perchè non vi ha corpo per grande che ſia, che non debba cedere ad una qualunque minima potenza. Pure alla forza d' inerzia ſi dà per effetto la conſervazione del moto impreſſo per grande che egli ſia. Dunque la forza d' inerzia conſervando il moto impreſſo produce ad ogni momento un effetto uguale a quello, che la forza movente produſſe la prima volta. Ma una potenza, che produce un effetto uguale all' effetto prodotto da altra potenza, è omogenea, anzi uguale a quella. Dunque la forza d' inerzia ſe foſſe per efficacia propria ed eſſenziale conſervatrice del moto, ſarebbe omogenea, e non omogenea a qualunque altra potenza.

In ſecondo luogo volendo conſiderare l' inerzia ſotto la nozione, che abbiamo detto, di una virtù eſſenzialmente efficace e indipendente dalle leggi ſtabilite dal ſupremo Motore, parmi che

f *una*

venzioni noſtre. Ma queſta non è la quiſtione in queſto luogo. Si tratta di veder, ſe per neceſſaria illazione ſi ha da concludere una forza ne' corpi, quale eſſi la fingono, da ciò, che l' eſperienza dimoſtra della reſiſtenza, che fanno i corpi. Queſta illazione dico che punto non ſegue, perchè l' eſperienza non dice ſe l' effetto, che ſi oſſerva ſia effetto d' una legge, o d' una forza. Anzi da quanto dice Eulero ſu queſto propoſito può apparire, che l' eſperienza decide contro la ſuppoſta virtù inerente. Perchè per l' eſperienza dimoſtra Eulero, che la forza d' inerzia non è omogenea ad alcun' altra, e che pure ſarebbe omogenea ed uguale alla forza dell' uno, ſe la reſiſtenza, e la riazione foſſe un effetto immediato di eſſa.

una tal forza in niun modo potrebbe corrispondere agli effetti, che le si attribuiscono. Venendo a cessare la forza centripeta in un corpo, che si muove per una curva, e con moto accelerato, si sa che un tal corpo continuerà a muoversi per la tangente e con moto equabile. Ora questo dico io, che difficilmente può accordarsi colla nozione sopra detta della inerzia, e che anzi secondo quella dovrebbe il corpo continuare a muoversi per la sua curva, e con moto accelerato. Nè questo io dico, perchè mi siano del tutto ignote le cose, che si sogliono dire su di questo punto ne' primi principj della Fisica, cioè che intanto il corpo prende in quel caso la direzione della tangente, perchè venendo a cessare la forza centripeta, la quale ad ogni punto inflette la direzione, con cui tende il corpo a muoversi per linea retta in virtù dell'inerzia: e venendo parimente a cessare i nuovi gradi di velocità, che ad ogni punto imprime la forza centripeta; dee il corpo continuare a muoversi, secondo l'ultima sua direzione, nel punto, in cui cessò la forza centripeta, e perciò continuare il suo moto per la tangente a quel punto, e coll'ultima velocità impressa, la quale conservandosi sempre la medesima, dee anche il corpo muoversi equabilmente. Non mi sono ignote queste cose, ma parmi, che quanto bene in tal maniera si spiegano i fenomeni della continuazione del moto, facendo dipendere l'inerzia da una legge stabilita, conforme alla mente di Neuton, altrettanto poco giovino nell'altra ipotesi detta sopra. Imperocchè si suppone in quella spiegazione, che la tangente sia una continuazione d'un lato infinitamente piccolo della curva; posta la quale supposizione avendo già il corpo cominciato a descrivere quel lato infinitamente piccolo nel punto, in cui cessa la forza centripeta, s'intende facilmente, come continui a muoversi per la tangente, la quale non è altro che un prolungamento di esso lato. Ma se realmente le curve non sono composte (come realmente nol sono, ed è dimostrabile che nol sono) di lati infinitamente piccoli, e se gl'infinitamente piccoli considerati come quantità date, non sono cose reali esistenti nella natura, ma supposizioni opportune e industriose per agevolare i calcoli; cosa rimane in quel punto della curva, in cui cessa la forza centripeta, che possa determinare il corpo a prendere la direzione della tangente, piuttosto che quella

di

di qualunque altra retta, della quale quel punto può eſſere ugualmente il principio, come della tangente? E queſto meglio comparirà, ſe ſi vorrà riflettere, che la forza d'inerzia vien riposta ne' corpi per conſervargli nello ſtato loro. Ora lo ſtato del moto importa neceſſariamente e ſpazio e tempo, cioè ſucceſſione di luoghi e ſucceſſione di momenti. Però ſe ſi vuole conſiderare lo ſtato del corpo preciſamente nel punto della curva, e nell'iſtante, in cui ceſſa la forza centripeta, facendo aſtrazione tanto da' punti, quanto dagl' inſtanti precedenti; non può dirſi, che allora ſia il corpo in uno ſtato di moto, perchè volendolo così conſiderare, ſi toglie ciò che è eſſenziale al moto, cioè ſpazio con ſucceſſione di luoghi, e tempo con ſucceſſione di momenti, coſe che in un ſol punto non poſſono darſi. Che ſe poi ſi vuole conſiderare il corpo in uno ſtato reale di moto, per minimo che ſi voglia eſſere quel moto, converrà, che in eſſo s' includano e una ſucceſſione di punti percorſi, e una ſucceſſione d' inſtanti impiegati a percorrergli. Laonde dicendoſi, che la forza d' inerzia conſerva il corpo nell'ultimo ſtato di moto, in cui era quando ceſsò la forza centripeta, egli appare, che coteſto ultimo ſtato, in quanto ſtato di moto non può riſtrignerſi al puro punto tangenziale, ma che dee comprendere una qualunque benchè minima ſucceſſione di punti. Ora queſta ſucceſſione di punti in una curva, ſebbene ſi poſſa conſiderare come una retta, quando ſi ſuppone minima; queſto è però ſoltanto ſecondo una noſtra maniera d' intendere, e non ſecondo lo ſtato reale delle coſe: che però l' ultimo ſtato di moto in una curva è ſempre per una curva e non mai per alcuna retta data, benchè ſuppoſta infinitamente piccola. Dunque ſe la forza d' inerzia dee conſervare i corpi nello ſtato, in cui ſono realmente, non appare come la forza d' inerzia poſſa traſportare il corpo dalla direzione per la curva alla direzione per la tangente, la quale direzione non è in alcun modo determinata per lo ſtato precedente del corpo.

Lo ſteſſo diſcorſo può applicarſi, e con più forza all' equabilità del movimento. Imperocchè eſſendo eſſenziale al moto il comprendere e tempo e ſpazio percorſo, ſe ſi vuole conſiderare il corpo nel punto, in cui ceſſa la forza centripeta, ſe ſi vuole dico conſiderare in quanto preciſamente allora corriſponde in un dato iſtante a un dato punto dello ſpazio, ſenza connettere quel

punto dello ſpazio cogli punti già percorſi, e dell' iſtante cogli iſtanti preceduti, allora non può dirſi, che quel corpo in quanto preciſamente in un dato iſtante corriſponde a un dato punto, abbia moto nè equabile nè accelerato. E volendolo conſiderare in quanto è in un moto attuale, ſebbene in tempo minimo ſi poſſa conſiderare il ſuo moto come equabile, pure in realtà non ſi troverà un tempo così piccolo in cui muovendoſi, non ſia ſtato il ſuo moto accelerato. Laonde ſe l' inerzia dee conſervare i corpi nello ſtato reale, in cui ſono; giacchè nel punto, in cui ceſſa la forza centripeta, l' inerzia piglia il corpo eſiſtente realmente in uno ſtato di moto accelerato, lo dee conſervare in quello ſtato: ovvero ſe non ha altro impegno che di conſervarlo, ceſſando la forza centripeta, nello ſtato, in cui per quel punto corriſponde preciſamente in un dato iſtante a un dato punto dello ſpazio, allora coteſto ſtato così preciſo non eſſendo uno ſtato di moto, per conſervarlo in un tale ſtato dovrà anzi ridurlo alla quiete, che fargli continuare il ſuo moto.

Per queſte coſe io concludo, che la forza d' inerzia non ſerve a ſpiegare la continuazione del moto; ma che per intendere queſta continuazione è d' uopo ricorrere alla continua applicazione di una forza movente, che accompagni il mobile, e lo traſporti continuamente. Epperò acconciamente ſi ſervono della forza d' inerzia quegli che la conſiderano come una delle leggi, colle quali è piacciuto al Supremo Motore di regolare la diſtribuzione de' movimenti; ma punto non giova a coloro che dalla efficacia eſſenziale a quella forza, e indipendente da ogni altra coſa ſono obbligati di dedurre la ſpiegazione de' fenomeni. La neceſſità di una forza movente continuamente applicata al mobile, parmi che s' inſinui per la maniera che uſano i meccanici, volendo rendere intelligibile l' effetto della compoſizione de' movimenti. Ci fanno conſiderare un regolo alzato perpendicolarmente ſopra una retta; ed un animaletto che ſi muova lungo il regolo, mentre queſto è traſportato per la retta; o ſi ſervono di altri eſempj conſimili, ne' quali è facile di oſſervare che ciò che rende la compoſizion del moto piana e facile, ſi è che lo ſpirito vede una potenza continuatamente applicata al mobile, mentre cede per altra parte ad una potenza che il traſporta in altra direzione.

ne.

ne . Tolta la quale applicazione non ſo chi poteſſe bene capire come dalla meſcolanza di due impeti ſia determinato il corpo a prendere la direzione della Diagonale. Niuno ha dato una più chiara idea della compoſizione che il Neuton col fare oſſervare, che la forza che muove ſecondo una direzione nulla toglie della tendenza che ha il corpo di accoſtarſi verſo la linea di quella direzione , e che gli è impreſſa dall' altra forza impellente . Ma queſta ſpiegazione rieſce chiariſſima , in quanto per eſſa lo ſpirito ravviſa due forze che ſimultaneamente traſportano il corpo, l' una continuatamente verſo una parte , l' altra verſo l' altra ; come l' animaletto che ſi muove lungo la riga traſportata. Epperò rieſce chiariſſima la dottrina del Neuton , perchè le due forze non ſi confondono in una ſola per produrre un ſolo effetto ; ma tutte due ci ſi appreſentano ciaſcuna traſportando da per ſe il corpo nella ſua propria direzione, e facendo così il ſuo proprio effetto : e ſi trova poi per la combinazione de' due effetti che il corpo ha dovuto deſcrivere la diagonale. Secondo una tale ſpiegazione ſi troverà che l' effetto è interamente proporzionale alla ſua cagione; il che non ſi potrebbe per avventura così facilmente moſtrare in altra ipoteſi : perchè l' effetto proprio delle forze moventi altro non eſſendo che il traſporto del corpo , ſi trova che il corpo che deſcrive la diagonale, vien traſportato ſecondo un lato quanto richiede la forza che il muove in quella direzione, e parimente ſecondo l' altro lato ottiene tutta quella quantità di traſporto, e ſecondo la direzione che perfettamente corriſponde all' altra forza movente . Laonde volendo ridurre il moto a ciò ch' egli è veramente, cioè ad un puro traſporto paſſivo , ſi trovrà che la continuazione di eſſo richiede la continuata applicazione d' una virtù che traſporti attualmente, ed abbia una efficacia non minore che la forza, che impreſſe il moto. Ho procurato di promovere queſto argomento nella dichiarazione della decompoſizione del moto, *aggiunta al mio trattato dell'* immaterialità dell' anima contro Locke. *Ho aggiunto in queſto luogo alcune conſiderazioni intorno alla forza d' inerzia, le quali, ſe ſono vere, aggiugneranno un nuovo argomento alla molta copia di quegli, co' quali ſi dimoſtra la neceſſità di un primo motore . E ſe ſaranno rigettate come dubbioſe , non*

ſarà

sarà per questo che gl' increduli non possano trovare in questa stessa Dissertazione altre prove convincenti della falsità de' loro sistemi.

Confutazione del Sistema di Epicuro.

Formazione del Mondo attribuita da Epicuro al caso.

28. *E per dire brevemente qualche cosa in particolare di tutti, cominciando da Epicuro: il solo* caso *da lui ammesso non dovrebbe convincere chicchessia dell'insussistenza del suo sistema? Egli è il vero che alcuni veggendo la troppo patente assurdità, che vi ha in questo, di attribuire la formazione del Mondo al caso, cioè ad una cagione che non è, nè può essere; con tuono magistrale decidono, che quegli sono ignoranti, i quali si danno a credere, ch' Epicuro prendesse il nome di caso nella significazione che ha questo vocabolo presso il volgo: nè sanno peraltro essi dire cosa si fosse cotesto caso. Pure nel tacciare altrui d' ignoranza, pare che eglino vogliano saperne più de' sentimenti di Epicuro che i Filosofi tutti dell'antichità, e Lucrezio stesso, che con tanto energica poesia espresse ed abbellì il sistema di quello. Nel che non so se più di dottrina essi mostrino, o di prosunzione. Presso i Filosofi dell' antichità veggiamo che a' sistemi di tutti coloro, che la formazione del Mondo attribuirono ad un qualche ordine di cagioni dipendenti le une dalle altre; o ad una cagione operante per necessità di natura, o all' operazione di una suprema intelligenza; si oppone mai sempre il sistema di Epicuro, il quale pertanto escludendo ogni ordine certo, costante e determinato, non lascia che altra nozione possa attribuirsi al caso da lui introdotto, fuor solo quella confusa che volgarmente si connette con quel vocabolo. Udiamo Cicerone, il quale parlando della divisione delle cagioni nel trattato de' luoghi a Trebazio così dice:* Alia præcursionem quamdam adhibent ad efficiendum, & quædam afferunt per se adjuvantia, etsi non necessaria, ut amori caussam congressio attulerit, amor flagitio. Ex hoc genere caussarum ex æternitate pendentium, fatum a Stoicis nectitur. *Questa nozione del fato Stoico esclude al certo qualunque principio determinante volesse fingersi nell' ordine del Mondo nel sentimento di Epicuro; se*

non

non si vuole confondere il Portico cogli Orti. E Lucrezio stesso non adduce la deviazione degli Atomi introdotta da Epicuro come un effetto propriamente senza cagione, per opporla ad una qualunque certa connessione, per cui si volessero riferire gli effetti che accadono, ad un qualunque ordine certo di cagioni?

Denique si semper motus connectitur omnis,
Et vetere exoritur semper novus ordine certo;
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat;
Ex infinito ne caussam caussa sequatur. Lib. II.

Gli scusatori del sistema fisico di Epicuro non più felici che gli scusatori del suo sistema di morale.

29. *Non sono dunque più felici quelli, che si prendono a difendere il sistema fisico di Epicuro, di quello che siano i benigni scusatori della sua morale, i quali a Cicerone parvero già mostrare in ciò più di buon animo, che di accorgimento. v. la Dissertazione sulla origine del senso morale ec. pag.* LXXXIV. *n.* 33. *e seg. E certamente vorrei che mi dicessero a qual sorta di morale può riferirsi questo pensiero di Lucrezio, che ciò che non può recare alcun comodo al corpo, non può apportare giovamento all'animo. Dopo aver detto. Lib. II. che*

Nè piuttosto giammai l'ardente febbre
Si dilegua da te, se d'oro e d'ostro,
E d'arazzi superbi orni il tuo letto;
Che se in veste plebea le membra involgi.

Il che è verissimo, soggiugne con ragionamento assurdo:

Quapropter, quoniam nil nostro in corpore gazæ
Proficiunt, neque Nobilitas, neque Gloria Regni:
Quod superest animo quoque nil prodesse putandum.

Bel motivo di concludere! Ma quanto falso, altrettanto conforme alla massima portata poco sopra:

Nil

Nil aliud ſibi naturam latrare, niſi ut cui
Corpore ſejunctus dolor abſit, menſque fruatur
Jucundo ſenſu, cura ſemota metuque.

Maſſima che può bensì eſſere inſinuata da una natura che latri, *ma non da una natura, che penſi.*

Ed invero aſcoltiamo i ſenſi di queſta natura che parla ancora talvolta per bocca di quegli che tentano di deprimerla maggiormente.

Senſi della natura eſpreſſi da Lucrezio, ed oppoſti a' ſuoi principj.

Dolc' è mirar da ben ſicuro porto
L' altrui fatiche all' empio mare in mezzo
Se turbo il turba, o tempeſtoſo nembo.
Non perchè ſia noſtro piacer giocondo
Il travaglio d' alcuno.

Queſto ſentimento di compaſſione che proviamo delle miſerie altrui, quando anche noi godiamo di una perfetta ſicurezza, e ci muove a preſtar loro ajuto e conforto, e ci rattriſta ſe non poſſiamo ſollevarli; a che fine ci è ſtato inſpirato dalla natura, ſe altro non latra *la natura, ſe non che procuriamo i comodi del corpo, e godiamo de' diletti che per lui ne vengono? Che io veda perire un miſerabile in mezzo all' onde, non apporta danno alcuno a me che ſto mirandolo dal porto. E perchè ha da importare al mio animo; onde io me ne attriſti?*

Io ſo che tale incredulo mi dirà ch' è ſciocchezza lo attriſtarſene. Ma io qui ſenza voler con eſſo contendere, gli dirò ch' ei confeſſi almeno ch' e' contraſta in ciò un ſentimento della natura: dal che ſeguirà che tanto è lontano ch' egli ſegua la natura nel ſeguire i ſuoi principj, che anzi non può ſeguirli ſenza dipartirſi dalla natura: e poi pregherò i giudizioſi leggitori di veder qual conto debbaſi fare di una filoſofia, la quale pretende inſtradare gli uomini alla felicità coll' eſtinguere in loro i ſentimenti di umanità, che la natura ci ha inſpirati per giovare altrui.

Ma laſciando qui da parte il ſiſtema morale di Epicuro, per fermarci alquanto nel ſuo ſiſtema fiſico, baſteranno pochi rifleſſi per dimoſtrare ſiccome i principj, o per meglio dire le ſuppoſi-

zioni,

zioni, ſu di cui è appoggiato tutto il di lui ateiſmo, ſono prive di fondamento, aſſurde, e contraddittorie. E ciò, ch' è da notarſi diligentemente, le coſe che qui diremo contro i principj d' Epicuro varranno ugualmente contro i ſiſtemi di molti altri materialiſti, i quali ſebbene a prima viſta ſembrano appreſentare un mondo fabbricato in una maniera molto diverſa da quella che ha tenuta Epicuro, poggiano però ſu i medeſimi fondamenti.

Prima ſuppoſizione del ſiſtema fiſico di Epicuro. Atomi, e Vuoto.

30. *Così adunque nel ſiſtema Epicureo ſi ſuppone uno ſpazio vuoto infinito, ed in eſſo una moltitudine infinita di atomi di differente figura, e grandezza, ſe moventi: dal fortuito concorſo de' quali ſi vanno in quel vuoto infinito fabbricando continuamente, e diſtruggendo innumerabili Mondi. Che infinita ſia la moltitudine di coteſti atomi, Lucrezio il prova per queſto che altramente non avrebbono mai potuto in uno ſpazio infinito raggrupparſi.*

Moltitudine finita di atomi o elementi ripugnante nel ſiſtema Epicureo o altri ſimili.

Sic tibi ſi finita ſemel primordia quædam
Conſtitues, ævum debebunt ſparſa per omne
Disjectare æſtus diverſi materiaï:

. . . .

Eſſe igitur genere in quovis primordia rerum
Infinita palam eſt.

E prima avea detto.

Infinita tamen niſi erit vis materiaï ec. Lib. II.

Non ſtarò qui a rammemorare gli argomenti già con tanta forza vibrati contro la poſſibilità degli atomi Epicurei, e ſolo mi farò a conſiderare la loro moltitudine, e la quantità di materia, che ne ſorge. La moltitudine di queſti atomi ha da eſſere o finita, o infinita. Ora io dico che nel ſiſtema Epicureo, o altro ſimile non può eſſere finita; e che per altra parte ripugna

per se stessa che sia infinita. Che la moltitudine degli atomi nell' Epicureo sistema non possa essere finita, è chiaro per l' argomento di Lucrezio; imperocchè lo spazio essendo infinito, supponendo sparsa in quello una moltitudine finita di atomi, vi sarebbe tra atomo e atomo una distanza infinita; onde gli atomi separati non potrebbono mai raggiugnersi.

Moltitudine infinita di atomi o elementi ripugnante per se stessa.

31. *Che poi ripugni per se stesso, che cotesta moltitudine sia infinita, si può dimostrare per questo, che sarebbe possibile, anzi di fatto realmente si darebbe nel numero un accrescimento, o addizione di unità a unità, per cui dal finito si passerebbe all' infinito. Ma ciò è impossibile, siccome tra gli altri ha dimostrato il Maclaurin nel suo trattato delle flussioni contro ciò che ha preteso il Fontenelle nella sua geometria degl' infiniti. Dunque la supposizione di una moltitudine infinita si può dire con tutto rigore dimostrata impossibile, siccome di fatto rigorose possono dirsi le dimostrazioni del Maclaurin a questo proposito.*

Altro argomento contro la moltitudine supposta infinita degli atomi.

32. *Dico in seguito, che se si dasse una infinita moltitudine di atomi, dovrebbono gli atomi formare una estensione perfettamente commensurabile alla estensione dello spazio; talchè non rimanesse il minimo luogo vacuo tra gli atomi. E certamente avendo ogni atomo la sua grandezza determinata e finita; egli è chiaro che una moltitudine infinita di cotesti atomi dee formare una estensione assolutamente infinita, e però commensurabile alla estensione dello spazio.*

Mi si opporrà senza dubbio, che possono darsi infiniti maggiori gli uni degli altri: Il che supposto non rimane più alcuna forza al mio argomento. Io non voglio entrare in quistioni tanto spinose e difficili. E basterebbemi forse per disimpegnarmi da questa obbiezione il fare solo riflettere, che sebbene secondo Lucrezio non siano infinite le differenti specie di figure degli atomi, ve ne ha però una infinità di ciascuna specie, una infinità di sferici, una infinità di cubici, di piramidali ec. Che però essendovi tante infinità di atomi, quante sono le differenti figure di essi, sarebbe forse più difficile il fare, che la sola infinità dello spazio potesse capire tutte coteste infinità, che dimostrare come tante infinità non potessero uguagliare la sola infinità dello spazio.

Ma

Ma parmi di potere ſtrignere contro gli Epicurei con maggior forza l' argomento in queſta maniera. Sono poſſibili, cioè non ripugnanti per loro natura atomi di tale grandezza e figura, che adempiano perfettamente tutti gli ſpazietti, che Lucrezio ſuppone rimaner vuoti tra ſuoi atomi; imperocchè potendo eſſere gli atomi di grandezza e figura differenti, come concede Lucrezio, non è dell' eſſenza d' un atomo lo avere una tale determinata grandezza, o figura; ſicchè alla idea dell' atomo non ripugna di aver quella grandezza e figura, che ſi richiede per adattarſi ad un dato ſpazietto. Epperò dire un atomo, e dirlo di quella grandezza e figura non importa una contraddizione; ſiccome importa contraddizione il dire un circolo quadrato: laonde ſiccome un circolo quadrato diceſi impoſſibile di ſua natura per la contraddizione che importa, una tale contraddizione nel caſo dell' atomo non intervenendo, non è dunque per ſua natura impoſſibile: ed è pertanto di ſua natura non ripugnante, o poſſibile un tale atomo. Se ſi pretende, che ſarà impoſſibile per altre cagioni, che non ſappiamo, concederò facilmente tutte coteſte impoſſibilità, che non ſi ſanno aſſegnare, e riſtringendomi a ciò, che non mi ſi può negare, dirò che almeno conſta, che l' atomo richieſto per empire un vuoto dato non ripugna di ſua natura, ed è in queſto ſenſo poſſibile.

V. art. 12.

La neceſſità della materia eſiſtente non può ſtare col vuoto.

33. *Ciò ſuppoſto nel ſiſtema di Epicuro, e di tutti quegli, che fanno la materia neceſſaria, epperò eſiſtente di ſua natura, che ſono tutti gli oppugnatori della creazione, dico, che ſe un tale atomo di materia è poſſibile di ſua natura, dee anche neceſſariamente eſiſtere: imperocchè tutto ciò, che eſiſte di ſua natura, dee avere una eſiſtenza corriſpondente a tutta la ſua natura; poichè derivando l' eſiſtenza dalla natura, tanto ſi dee ſtendere l' eſiſtenza, quanto ſi ſtende la natura: Ma data la poſſibilità di un atomo di materia, a queſto atomo ſi conviene la natura della materia. Dunque ſe dalla natura della materia deriva la ſua eſiſtenza, non può intenderſi un atomo poſſibile, che non gli convenga l' eſiſtenza. E certamente, ſiccome nella ſuppoſizione di quegli, che ſtimano darſi uno ſpazio neceſſario ed eſiſtente di ſua natura, queſto ſpazio eſiſte neceſſariamente quanto è poſſibile che eſiſta, cioè ſenza limite alcuno, così fa-*

cendosi la materia di sua natura esistente, dee la materia esistere quanto è possibile che esista, e senza limite, laonde non vi rimarrebbe alcun vuoto, e la materia sarebbe assolutamente infinita. Ma la materia per altra parte non può essere assolutamente infinita, perchè si darebbe una moltitudine infinita di parti finite, distinte, e poste fuori l' una dell' altra; il che ripugna per le dimostrazioni di Maclaurin. Dunque ec. E' stato già da molti valenti uomini antichi e moderni egregiamente provato, che se la materia fosse increata e necessaria, dovrebbe anche essere infinita. Ma non so se sia stato precisamente portato l' argomento sotto questa forma; nè credo, che a chi vorrà considerarlo con attenzione debba sembrare mancante di alcuna cosa richiesta ad una vera dimostrazione. Onde posso sicuramente concludere, che ripugnando alla materia, che esista di sua natura, è necessario, che sia stata creata. Dunque vi ha Dio.

Altra suppofizione: tre principj di moto, gravità, declinazione, ed urto.

Suppone in appresso Lucrezio, che il moto è originato negli atomi da tre cagioni. 1. Dalla gravità, per cui nell' infinito tendono allo 'ngiù tutti con prestezza eguale, 2. Dalla forza di declinazione, per cui traviano alquanto, ma il meno che esser si possa dalla direzione perpendicolare allo 'ngiù, 3. Dall' urto.

Tendēza all' ingiù nel vuoto ripugnante.

34. Quanto alla gravità è assurdo il sistema di Lucrezio, in quanto suppone, che in uno spazio infinito, in cui non vi ha centro alcuno determinato, possa darsi una direzione all' insù, o allo 'ngiù. E certamente i Filosofi moderni, che ammettono una forza di gravità, la spiegano per via di quella tendenza, che ha ogni particella di materia verso qualunque particella. Dal che avviene, che i corpi staccati dalla terra debbano in virtù della universale gravità tendere verso il centro di essa, siccome eglino egregiamente dimostrano. Ora si dice, che un corpo scende a misura, che accostasi al centro, da qualunque punto della circonferenza si accosti ad esso, il che però non mai seppe capire l' accortissimo Lucrezio, ed il mosse a rigettare gli Antipodi. E' pertanto un pensiere assurdo il fingere, che gli atomi scen-

ſcendano in uno ſpazio, in cui, ſecondo Lucrezio ſteſſo, non vi ha, nè vi può eſſere centro alcuno determinato di movimento. Anzi eſſendo quello ſpazio uniforme, non vi ha ragione, per cui gli atomi doveſſero piuttoſto muoverſi per una parte, che per l'altra; epperò dovrebbono rimanere immobili.

Equabile accelerazione de' corpi ſecondo Lucrezio.

35. *Lucrezio ha conoſciuto, che la maggior preſtezza de' corpi più peſanti nel cadere, proviene non da una maggior forza acceleratrice, ma dal maggior momento, che hanno per vincere la reſiſtenza, che l'aria oppone alla diſceſa de' corpi. Ma inſieme pare, che abbia creduto, che ſenza lo sforzo, che fanno i corpi per vincere la reſiſtenza del mezzo, che ſi oppone alla loro naturale velocità, non vi ſarebbe accelerazione.*

Nam per aquas quæcumque cadunt atque aera deorſum,
Hæc pro ponderibus caſus celerare neceſſe eſt:
Propterea quia corpus aquæ, naturaque tenuis
Aeris haud poſſunt æque rem quamque morari:
Sed citius cedunt gravioribus exſuperata.
At contra nulli de nulla parte, neque ullo
Tempore inane poteſt vacuum ſubſiſtere reii,
Quin ſua quod natura petit, concedere pergat.
Omnia quapropter debent per inane quietum
Æque ponderibus non æquis concita ferri.

Ma ſia, che gli atomi vaganti liberamente per lo vuoto procedano con moto uniforme, o ſia che il vadano continuamente accelerando, parmi che non poſſa il ſiſtema di Epicuro, o qualunque altro, in cui ſi faccia il moto connaturale agli atomi, o elementi de' corpi, non inciampare in qualche manifeſto aſſurdo. Primo, ſe ſi ſuppone, che gli elementi per quella forza naturale, che hanno di muoverſi, vadano ſempre aumentando la loro velocità; egli è chiaro, che avendo durato queſto moto per tutta una eternità, egli è un tempo infinito, che per gli accreſcimenti ricevuti, la velocità di coteſti atomi ſarebbe infinita. E ſe non è ora infinita, egli è chiaro, che tornando indietro ſi dovrà trovare nello ſpazio un punto, e nel tempo ſcorſo un momento, in cui la velocità dovea eſſere infinitamente piccola,

o

o nulla: Dal che ſegue, che il moto non è neceſſario, nè però naturale agli elementi della materia.

Non può darſi principio, che determini il grado di velocità nel moto attribuito da Epicuro agli atomi.

36. *Secondo. Se ſi vuole, che il moto connaturale agli elementi ſia uniforme: o ſi ſuppone un tal moto variabile, o invariabile. S' egli è invariabile, dunque non potrà eſſere alterato nè per la reſiſtenza, nè per la percoſſa contro l' eſperienza, e contro ciò, che Lucrezio afferma eſpreſſamente. S' egli è variabile, e può farſi la velocità negli elementi ora maggiore, ora minore: dunque niun grado determinato di velocità ſarà eſſenziale agli elementi della materia. Dunque non potrà mai cominciare la velocità, e per conſeguenza il moto nella materia, ſe per qualche cagione diſtinta da eſſa non vien determinato quel grado di velocità, con cui ha da muoverſi; poichè nè può muoverſi, ſe non con un determinato grado di velocità: nè queſto grado è determinato dall' eſſenza della materia.*

Suppoſto il moto eſſenziale alla materia, dovrebbe queſto avere una velocità infinita.

37. *Terzo, eſſendochè i gradi tutti di velocità, che poſſono determinarſi tra il minimo ed il maſſimo, non poſſono eſſer connaturali agli elementi della materia per la ragion ſopraddetta; rimane a veder ſe il maſſimo, o il minimo poſſono ſupporſi ſenza manifeſto aſſurdo eſſenziali alla materia. Quanto al maſſimo, parrebbe, che ſe il moto conviene alla materia eſſenzialmente, debba anche eſſenzialmente convenirle nel medeſimo grado. Poichè non è il moto di ſua natura limitato ne' gradi della velocità, potendo riceverne de' maggiori, e maggiori all' infinito. Che ſe però nella materia è il moto eſſenziale, nè vi ha nella materia alcun principio che il limiti, pare che nella materia ſarebbe il moto, quanto mai può eſſere, e quanto è capace la materia di averlo. Dunque il moto dovrebbe eſſere infinito. Ma la ſuppoſizione del moto infinito è ripugnante. Dunque ſarà anche ripugnante la ſuppoſizione del moto eſſenziale alla materia.*

La ſuppoſizione d' un minimo grado di velocità originariamente eſſenziale alla materia, non è meno ripugnante.

38. *Quanto poi al minimo grado, potrebbe dirſi per avventura eſſere alla materia connaturale una forza producitrice del moto, dalla quale immediatamente riſulta il minimo grado di velocità, e indi per lo continuo conato di eſſa forza prende ſucceſſivi accreſcimenti. Queſta ipoteſi ſarebbe la più difficile a combatterſi direttamente; ma in niun conto può ſuffragare il ſiſtema degl' increduli; perchè ſtante l' eternità della materia, e*

del

del conato a lei connaturale, egli è dimostrabile, che per gli successivi accrescimenti nella scorsa eternità sarebbe già il moto portato all' infinito. Anzi non sarebbe assegnabile punto alcuno in tutta l'eternità del tempo addietro, in cui non fosse già stato infinito; poichè non vi è tempo alcuno determinabile, che nel sistema loro non sia stato preceduto da una eternità. Dunque in niuna ipotesi può il moto farsi connaturale alla materia.

Due ragioni di Cicerone contro la declinazione attribuita da Epicuro agli atomi.

39. *Venendo ora alla declinazione: fu già questa vittoriosamente combattuta da Cicerone con queste due ragioni, l' una presa dalla filosofia in generale, la quale dimostra* nil esse turpius, quam sine causa fieri quicquam dicere; *l' altra propria della fisica: cioè* ne illud physici quidem esse, aliquid minimum esse credere. *Oltredichè, se cotesta declinazione è minima, non potrebbe togliere il parallelismo degli atomi, che cadono, nè però questi potrebbono incontrarsi giammai, come è stato da molti osservato.*

Il caso nel suo più assurdo significato inevitabile nel sistema di Epicuro.

40. *Ora senza far forza su questi vocaboli di* fortuito, *ed altri equivalenti mille volte adoperati da Lucrezio, si può dimostrare ad evidenza, che il caso preso nella sua più assurda significazione è inevitabile nel sistema di Epicuro. Una cosa dee avvenire a caso nel senso assurdo di questo vocabolo, quando avviene senza ragione alcuna, che determini il perchè avviene. Ora nel sistema di Epicuro nè il numero delle differenti spezie di figure da lui supposte negli atomi, nè il grado di velocità, con cui si muovono, nè la distanza, che hanno tra loro, nè la lor declinazione, hanno, nè possono avere alcuna ragione o intrinseca, o estrinseca, che determini queste cose ad essere piuttosto in una maniera, che in altra. Dunque ec.*

41. *Ma pure fra tante tenebre si fece innanti a Lucrezio una scintilla di verità, col lume della quale avrebbe potuto scoprire gli assurdi, ne' quali si andava avvolgendo. Egli conobbe la libertà dell'uomo, quella libertà, che tutti sentono, e di cui più che altri sono gelosi quegli, che la negano.*

Ond' è questa, dic' io, dal fato sciolta
Libera volontà, per cui ciascuno
Và dove più gli aggrada? i moti ancora

Si

Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, nè certa region; ma solo
Quando, e dove comanda il nostro arbitrio,
Poichè senza alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler nostro, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Mostruoso acciecamento di Lucrezio nell' attribuire alla declinazione la forza della libertà ch' egli conobbe non poter provenire nè dalla gravità, nè dall' urto.

Mostra indi Lucrezio d' intendere perfettamente siccome questo atto del volere non può procedere, nè dal peso, nè dalla percossa degli elementi della materia; e poi si quieta nel pensare che deriva dalla declinazione degli atomi. Ma se non procede dalla percossa, perchè la percossa si fa dal di fuori, ed interno è l' atto del volere: Se neppure dal peso, perchè il peso inclina necessariamente ad una parte: potrà dunque procedere da una declinazione la quale è minima, ed è ugualmente necessaria? Non vuole qui Lucrezio accieccarsi spontaneamente? Ma se, l'arbitrio dà egli questa declinazione a suo talento (e per far valer l' argomento anche contro quegli che negano la libertà) se l'atto del volere può imprimere una declinazione o moto nella materia, vi ha dunque una forza non proveniente dal peso, non dalla percossa, non dalla declinazione (per lo cui nome si può intendere qualunque forza cieca supposta inerente alla materia) ma che deriva dall' intelligenza. Ora una tal forza, che signoreggia la materia, e non è un risultato delle forze inerenti ad essa poichè determinata per l' intelligenza, che non è originaria nella materia secondo questi materialisti, non suppone manifestamente un soggetto dalla materia distinto, a cui debba appartenere?

Sistemi sulla immutabile necessità producitrice delle cose.

Ripugnanza di cotesta immutabile necessità.

42. *Quanto poi all' immutabile necessità, questa neppure provano gli avversarj, ma si contentano di accennarla: Ciò sarebbe già un gran difetto nel loro sistema. Ma v' ha di più che la supposizione di cotesta immutabile necessità involge una manifesta ripugnanza. L' immutabile necessità si è quella, che non può togliersi, che non ne segua contraddizione, cioè che una cosa sia,*

e non ſia in medeſimo tempo: per eſempio, egli è d' immutabile neceſſità che la diagonale ſia incommenſurabile al lato: e però ſe ciò ſi negaſſe ne ſeguirebbe che la radice di 2. potrebbe eſſere eſpreſſa in numeri razionali, il che importa una contraddizione, non eſſendovi numero che moltiplicato per ſe medeſimo poſſa fare 2. Ora quale contraddizione ſeguirebbe da ciò che Saturno aveſſe un Satellite di più o di meno, oppure che gli aſtri in vece di volgerſi da Occidente in Oriente, ſi volgeſſero da Oriente in Occidente? Non v' ha in ciò impoſſibilità intrinſeca, l'uno e l'altro è in ſe ſteſſo ugualmente poſſibile. Sicchè ſe l' ordine preſente delle coſe, e 'l ſiſtema del Mondo è immutabile, ciò non può eſſere per una neceſſità metafiſica, la quale importerebbe una contraddizione manifeſta in ſupporre che quell' ordine foſſe altramente diſpoſto, ſiccome ſi ſcorgerebbe una manifeſta contraddizione a ſupporre che la perpendicolare non foſſe la più breve linea, che da un punto dato ad una retta data ſi può condurre, perchè ciò le conviene per neceſſità metafiſica. Coteſta neceſſità non può dunque eſſere ſe non fiſica, cioè che poſte tali combinazioni nelle parti della materia, ne riſulta un equilibrio tale tra tutte, che non v' ha più cagione valevole a turbarne l' ordine ed il ſiſtema. E certamente il ſenſo non può rappreſentare, nè l'intelletto apprendere per via di ſemplice percezione una coſa che metafiſicamente ripugnaſſe; poichè per la metafiſica ripugnanza una coſa è, e non è in medeſimo tempo. Ora il ſenſo ne rappreſenta il moto diurno nel Sole, e queſto moto viene appreſo dal noſtro intelletto. Dunque non ripugna metafiſicamente.

Provata ne' principj ſteſſi di Spinoſa.

43. *Tutto queſto è conforme alla nozione della neceſſità metafiſica ed aſſoluta recata dallo ſteſſo Spinoſa. Secondo lui quello è ſoltanto neceſſario di una tale neceſſità, il cui concetto racchiude l'eſiſtenza; tal che non ſi poſſa concepire ſe non come eſiſtente. Ora egli è chiaro che ſi può concepire l' univerſo, e l'ordine dell' univerſo ſenza concepirlo come eſiſtente: Dal che ſi può formare queſto argomento una delle cui premeſſe ſia il 7. aſſioma dello Spinoſa.* Quidquid ut non exiſtens poteſt concipi, ejus eſſentia non involvit eſſentiam. *E pertanto ſecondo la definizione 1. dello ſteſſo non è cauſa di ſe, nè eſiſte neceſſaria-*

h men-

mente. L' altra premessa è suggerita dal sentimento: il mondo, e l' ordine del mondo si può concepire o come non esistente, o altro ch' egli è. Dunque ec.

Necessità d' un principio determinante fuor del complesso delle nature che compongono l' universo.

44. *Dippiù veggiamo l' ordine di quest' universo apportare perpetue vicissitudini e mutazioni ne' corpi particolari che lo compongono. Il mare ora è in calma, ora battuto e commosso dalle tempeste, ora è quieta l' aria, e fra poco si sentono impetuosi venti e turbini, ora splende il Cielo sereno, e tosto si vede ingombrato da nuvole, da pioggie, da gradini, a cui vanno congiunti lampi, tuoni, fulmini. Appariscono per molti anni aurore boreali, e per molti anni cessano del tutto: la sostanza del Sole si scorge vicendevolmente più o meno offuscata dalle sue macchie. Le comete nel suo lungo giro sono dal Sole ora lontanissime, ora sì vicine ch' entrando nell' atmosfera di lui una parte perdono della forza loro centrifuga, e dal corpo loro s' esala un immensa copia di vapori. Delle piante, e degli animali altri muojono, altri nascono ec. Sono dunque perpetue le mutazioni in tutti i corpi che compongono l' universo. Nè in un corpo però si fa giammai mutazione alcuna se non per l' azione di qualche altro corpo sopra di lui. E pertanto nominando* A. B. C. D. E. *ec. la serie o collezione tutta de' corpi particolari onde è composto il Mondo, troveremo che nè* A *nè* B *nè* C *nè* D *nè* E *ec. è determinato per intrinseca metafisica necessità a qualsivoglia di quelle mutazioni ch' entrano nell' ordine dell' universo ad essere in un luogo piuttosto che nell' altro, giacchè questo dipende dal moto impresso da un altro corpo. Ma la collezione de' corpi* A. B. C. D. E. *non è distinta da' corpi* A. B. C. D. E. *Dunque l' ordine di quella collezione non è determinato intrinsecamente ad essere tale: dunque v' ha nell' universo una forza distinta dalla collezione de' corpi; il che prova l' esistenza di Dio.*

Dimostrazione della non necessaria determinazione dell' ordine dell' universo.

45. *E certamente ch' egli sia impossibile che l' ordine totale delle cose sia determinato per alcuna intrinseca necessità, può apparire facilmente per questi due argomenti. Primo. Si può intendere che i pianeti in vece della direzione che hanno dall' Occidente in Oriente, avrebbono potuto muoversi da Oriente in Occidente. E così degli altri corpi dell' universo. Ma in questa*

ipo-

ipotesi si conserverebbe pure la stessa relazione che ha ciascuna parte del Mondo a tutte l' altre, e che tutte hanno a ciascheduna. Epperò l'ordine che risulta da quelle relazioni sarebbe ancora il medesimo. Dunque la direzione de' movimenti, il cui cangiamento non punto altera l' ordine, non è determinata nè per l' essenza de' corpi in particolare, la cui natura esigga per necessità metafisica un movimento in una data direzione; nè per l' ordine totale dell' universo ch' è indifferente a tutte le infinite direzioni possibili, nelle quali si conserverebbe lo stesso ordine. Io propongo questo argomento come una dimostrazione assoluta.

Secondo. Non possono al certo negare gl'increduli, che lo stato presente dell' universo, non dipenda in qualche sorta dallo stato antecedente, e questo dal suo precedente, e così all' infinito, supposto che il Mondo sia eterno. Ma quello stato che dipende da un altro non è determinato per se stesso, e gli si conviene la nozione di effetto, *e si chiami però* effetto. *Ora secondo l' assioma 3. di Spinosa*: Si nulla detur determinata caussa, impossibile est, ut effectus sequatur. *Dunque in una serie di effetti supposti dipendenti gli uni dagli altri, oltre ciò, a cui si conviene la nozione dell' effetto, ha da intervenire una determinata cagione, la quale in quella serie non sia compresa nel numero e sotto il nome di effetto; altramente sarebbevi sempre effetto, e effetto dipendente bensì l' un dall' altro, e non mai cagione, in quanto contradistinta dall' effetto, e quale si richiede perchè l' effetto possa seguire. Ma nella serie supposta infinita degli stati successivi dell' universo, ogni qualunque stato ha ragion d'effetto, in quanto è dipendente da uno stato precedente: dunque in quella serie altro non vi ha che una successione di effetti. Ma è impossibile che diasi un effetto senza una cagione determinante. Dunque è anche impossibile che diasi una successione di effetti, senza una cagione contradistinta da quella successione: e la supposta infinità di questi effetti ben lungi di recare la ragion sufficiente della lor esistenza, e di poter supplire la necessità di una cagione, la quale dee esser fuori della serie degli effetti, per l' assioma stesso di Spinosa; questa supposta infinità di effetti, senza una tal cagione, non sarebbe veramente che una infinità d' impossibili.*

 Dippiù

Dippiù ſe gli ſtati ſucceſſivi del Mondo dipendono l'uno dall' altro all' infinito , in quella infinita ſerie non vi ha realmente ſtato alcuno che ſia determinato eſſenzialmente ad eſſere tale; poichè di ogn'uno è vero il dire, che ſia determinato dallo ſtato precedente. Dunque in quella infinita ſerie manca realmente ciò che può determinare eſſenzialmente il Mondo ad eſſer tale. Dunque l' ordine del Mondo non è determinato ad eſſer tale eſſenzialmente; poichè la ſuppoſizione degli ſtati che ſi vanno determinando l' un l' altro all' infinito, eſclude per ſe ſteſſa ogni principio eſſenzialmente determinante. Dunque ec.

Del ſiſtema ora più in voga dell' inclinazione, o ſpontaneità degli elementi ad una data ſituazione fra di eſſi.

Eſpoſizione di coteſto ſiſtema e ſtravaganza di eſſo.

46. O*Ra venendo all' altra opinione di coloro, i quali fingono, che il Mondo è quale egli è, perchè gli elementi, che compongono i corpi hanno una naturale tendenza e ſpontaneità, per cui eſigono una data ſituazione gli uni riſpetto agli altri, in virtù anche di percezioni o grate o moleſte, onde ſono affetti, come alcuni vogliono; io non ſo come i liberi penſatori ardiſcano di eſporre sì fatte ipoteſi, pronti come ſono a tacciare di romanzi i diſcorſi de' Filoſofi difenſori della Religione, qualora non ſieno immediatamente fondati ſu di qualche ſperienza; e con tutto che il ſoggetto no'l comporti, ed abbiano per altra parte ſode ragioni ed efficaci. Dunque quando ſi vede un ſuonator da violino muover le dita con tanta preſtezza, dovremo credere che la cagione di que' preſti movimenti non debba riferirſi alla volontà del ſuonatore, ma ſiano prodotti da queſto che gli elementi che compongono i muſcoli delle dita, ſaltano in quel tempo alternativamente, e ſubitaneamente da un acceſſo di amore ad un acceſſo di odio, onde d' un momento all' alro ſi accoſtano e ſi fuggono? Non pare che tali follie o ſtravaganze meritino un ſerio eſame: e ben diſperata ſi può dire la cauſa dell' incredulità, poichè in un ſecolo come queſto altre chimere non le rimangono a cui poſſa appigliarſi.*

Pure tornerà bene il moſtrare che la verità è fornita di arme contra ogni ſorta di errore. Che diranno adunque gli avverſarj,

ſe

se si dimostra loro, che quella ipotesi è direttamente contraria alle più autentiche ed universali leggi del moto, fondate sull'esperienza, e ricevute come assiomi?

47. Tre sono le primarie leggi del movimento: la prima, che un corpo messo una volta in moto dura sempre a muoversi uniformemente, e direttamente. La seconda, che la mutazione del moto è proporzionale alla forza impressa, e si fa nella stessa direzione. La terza, che la riazione è uguale sempre, e contraria all'azione. Ora io dico che coteste leggi, e la prima sopra tutto, fondamento delle altre due, sono incompatibili colla supposta inclinazione degli elementi componenti il Mondo ad ordinarsi fra loro.

Ripugnanza di quel sistema colle leggi universali del moto.

E certamente per la prima legge, un corpo con suoi elementi tende ad allontanarsi all'infinito, e con progresso uniforme dai corpi, a' quali era prima vicino, tal che abbandona senza rincrescimento la sua situazione, e colla stessa uniforme indifferenza, colla quale si discosta da' suoi primi vicini, si va esso appressando ad altri. Tal che se mancasse per esempio la forza centripeta ad un pianeta, questo si muoverebbe uniformemente nel voto, allontanandosi sempre dal centro del suo movimento. Ed in tanto non si allontana, in quanto è richiamato verso questo centro da una forza centripeta. Che se dicessero questa forza essere appunto l'effetto della inclinazione del corpo, io direi che da ciò seguirebbe una contraddizione, quale si è il supporre due inclinazioni, due tendenze contrarie in un medesimo soggetto, e relativamente al medesimo termine. Ora per la legge sopra detta il pianeta che si volge intorno al Sole ha una tendenza, inclinazione, disposizione abituale, e fa uno sforzo continuo per allontanarsene. Dunque se si piega verso il Sole per una interna propensione che abbia per esso, si dovranno supporre negli elementi de' pianeti due inclinazioni simultanee e contrarie, riguardo al medesimo oggetto. Non però per inclinazione propria si piega il pianeta, ma per l'azione del Sole sopra di esso, la quale azione pertanto, data la distanza, è proporzionale alla massa del Sole. E sarebbe al certo cosa maravigliosa che gli elementi componenti un pianeta per esempio, elementi tanto sottili, anzi privi di massa, così facilmente s'invaghissero della massa altrui, che

quanto

quanto foſſe queſta maggiore, con altrettanta maggiore inclinazione vi ſi portaſſero.

Per la ſeconda legge, che è un Corollario della prima è il corpo determinato unicamente dalla forza impreſſa, nella quantità e direzione del ſuo allontanamento. Dunque un corpo non ſi muove per l' interna inclinazione de' ſuoi elementi a cercare una nuova poſitura loro conveniente. Imperocchè, quantunque ſi voglia attribuire ad un giuoco d' inclinazione l' effetto ſteſſo della forza impreſſa: queſta ſopravenendo ad un corpo non potrebbe mai produrre una mutazione unicamente proporzionale ad eſſa; ma verrebbe alterata queſta miſura dalla particolare convenienza, o diſconvenienza del ſito, in cui trovandoſi il corpo verrebbe a ricevere l' impreſſione della forza. Quindi avverrebbe di leggieri, che una tale impreſſione talora ſarebbe conforme al movimento d' inclinazione, e l' ajuterebbe: nel qual tempo niuna reſiſtenza, o riazione dovrebbono fare gli elementi. Il che toglierebbe, che la terza legge foſſe univerſalmente vera.

Del ſiſtema delle virtù architettoniche.

48. Rimane la terza finzione, ed è di coloro, i quali ſuppongono nella materia una certa forza, la quale non mai hanno ſaputo definire, ed hanno procurato di ſupplire alla povertà, e al difetto dell' idea colla ricchezza e vaghezza de' nomi, con cui l' hanno adornata: che però l' hanno chiamata cogli ſpezioſi titoli di forza vitale, plaſtica, architettonica, ed altri ſimili. Ma coteſta virtù, che ſi ſuppone, che abbia ordinata e digerita la materia, diſpoſti gli elementi confuſi nel caos, queſta virtù o era equabilmente ſparſa in tutti gli elementi, ed allora una tal ſentenza rientra nella opinione precedentemente riferita di coloro, i quali ſtimano, che gli elementi abbiano una forza, una tendenza naturale, per occupare un determinato ſito gli uni preſſo gli altri; epperò rimane convinta per gl' iſteſſi argomenti: ovvero ſi vuole, che partendo una tal virtù come da un ſolo centro, e diffondendoſi per gli elementi, coſtretti gli abbia a ſeguire la ſua energía, e così gli abbia diſpoſti come eſigea la ſua propria tendenza; ed allora coteſta forza in quanto è una

in ſe ſteſſa, e riſiede in un centro, e indi ſi diffonde per tutta la materia ſottopoſta, e regge, ed ordina gli elementi, allora dico per queſta unità, *che le ſi attribuiſce, per queſta energía, con cui ſignoreggia la materia arrendevole del tutto alla ſua impreſſione, ſi aſtrae in realtà dalla materia, e viene trasformata in coſa reale, la quale in ſe ſteſſa non è materia, ma che ſoltanto ſi vuole unita alla materia. Nel che ſi vede come gl' increduli ſono pure coſtretti a riconoſcere un principio attivo, e diſtinto dal ſoggetto paſſivo, o ſia dalla materia a lui ſottopoſta, ma che vogliono, ſpuntato che ſe 'l vedono innanti, ſepellirlo ſubito a viva forza, e farlo rientrare nella oſcurità della materia. Pure qual ſarà il punto cotanto privilegiato di queſta, da cui dovrà partire l' energía della virtù plaſtica, e diffonderſi nel rimanente della maſſa per ordinarla; punto ch' è per conſeguenza la ſede e 'l ſoggetto di queſta virtù? Egli al certo debbe eſſere o indiviſibile in ſe ſteſſo, o una porzione diviſibile. S' è indiviſibile, mi pare che un ſoggetto indiviſibile ornato di una tanta virtù, rieſce un Ente, una ſoſtanza d'un genere del tutto diverſo dal rimanente della materia: ſe il fanno diviſibile, qual ſarà, o potrà mai eſſere la ragione ſufficiente, per cui coteſta virtù, benchè una nel ſuo concetto, potendo eſſere in una porzione diviſibile, non ſi ſtenda, e non occupi ugualmente tutta la maſſa? Nel qual caſo ſi tornerebbe a dire, che ogni parte ordina ſe ſteſſa, eſigendo un ſito determinato, e non ſarebbe più, come ſi vuole, una ſola Virtù ordinatrice del tutto.*

Dippiù, o una tale Virtù è intelligente, ed ordina per via d' intelligenza; ed in queſto caſo, quale difficoltà può rimanere in riconoſcere il vero Dio? Ovvero tutto fa, diſpone ed opera ſenza intelligenza: ed allora gl' increduli ci propongono una maraviglia dippiù, e una gran meraviglia, che queſta cieca virtù operi non oſtante nella ſteſſa maniera, che ſe aveſſe intelligenza. Poichè nella diſpoſizione de' corpi celeſti vi ha un ordine, che fa maravigliare i più grandi aſtronomi, e nella fabbrica del corpo animale ſcuopre l' anatomico una ſaviezza, ed un' arte, da cui rimane ſopraffatta la ſua intelligenza, e così di tutte l'altre parti del Mondo. Ma non è queſta neppure la maggior maraviglia. Coſa molto più ſorprendente ſi è, che coteſta virtù cieca per ſe

ſteſſa

ſteſſa nell' agitare ciecamente una materia inſenſata, coll' organizzarne alquante porzioni, dia loro il ſenſo, il penſiero, e l'intelligenza? E certamente non potendoſi negare che non ſia coſa reale, e vera, ed eſiſtente il ſentire, il penſare, l' intendere, che ſentiamo in noi ſteſſi così vivamente, e per cui ſolo noi ſappiamo di eſſere, ci accorgiamo della noſtra eſiſtenza, e ſul quale riflettendo ſappiamo per eſſo che veramente ſiamo; Egli è al ſommo da ſtupirſi che una virtù cieca, e ſenza intelligenza lavorando ſu di una materia inſenſata parimente, e ſenza intelligenza poſſa produrre una ſorta di realtà, o di Ente così magnifica e vivace, di cui non v' ha nè in quella virtù, nè in quella materia la minima ſcintilla. E che dunque? non è queſto, ſe ſi vuole parlare in buona fede, e ſenza frode, far ſortire un ente dal nulla, il pretendere che in un pezzo di materia organizzata sbucci, e ſi deſti l' intelligenza, mentre nè la virtù organizzante potè conferirla al ſuo lavoro, non avendola eſſa ſteſſa; nè dalla materia potè trarla, ſe non ſi può trarre da un ſoggetto, cio che non v' ha in eſſo. E faranno gl' increduli le maraviglie quando ſi parla loro della creazione della materia; quando per rifiutarla ſono di neceſſità impegnati, e ſommerſi in un abiſſo di difficoltà inevitabili, forzati ad appigliarſi a coſe, che certamente non ſono meno portentoſe, e ſono di tal natura, che avendole adottate in vece di ſervir loro poi di lume e di guida, gli traſportano anzi di contraddizione in contraddizione.

Altri argomenti contro l' immutabile neceſſità del Mondo.

49. M*A qualunque ipoteſi piaccia di fare agli increduli, per ſottrarre il Mondo all' Impero della Divinità, non potranno negare che il loro univerſo non debba eſſere o finito, o infinito; non eſſendovi alcuna coſa di mezzo. Il farlo infinito ſarebbe più opportuno in vero; perchè meglio colla infinità ſi accoppia la neceſſità della eſiſtenza. Ma una tale ſuppoſizione ſi dimoſtra geometricamente impoſſibile; poichè ſi darebbe allora una moltitudine attualmente infinita di Enti finiti, determinati, e diſtinti, epperò dall' accoppiamento di unità ad unità po-*

potrebbe ſorgere, anzi ſorgerebbe l' infinito. Il che ripugna per dimoſtrazione mattematica. Se l'univerſo è finito, è dimoſtrabile, che niuna ragione può eſſervi nè nella natura della materia, nè fuori di eſſa, per cui ſia determinata alla neceſſaria eſiſtenza in una data miſura, nè più nè meno ampia, come ſi può veder per le coſe già dette. Ma oltracciò volendo ſtare a quanto la fiſica ſomminiſtra di più certo, e meglio fondato ſulla ſperimentale oſſervazione, ſi troverà che il mondo non può eſſere qual'è per alcuna immutabile neceſſità. E' coſa in oggi comunemente ricevuta, e tenuta come fiſicamente dimoſtrata, che la circolazione de' Pianeti dipende da un moto di projezione, e dalla forza della gravità, per cui ſono trattenuti nelle orbite loro, e coſtretti a rivolgerſi intorno al corpo attraente: o ſia queſta gravità una proprietà eſſenziale alla materia, come ſtimò il Cotes, o ſia effetto della azione d'un mezzo o fluido etereo, come ſembra, che foſſe opinione del Neuton, per quello che ne dice e nel fine de' ſuoi principj, e nelle ſue queſtioni Ottiche. Ora ſecondo queſta conſtituzione di coſe appoggiata quanto altra mai ſulla oſſervazione de' fenomeni; Egli è chiaro, che l'univerſo eſſendo finito non può durare perpetuamente, eſſendochè il moto centrifugo de' corpi dee rallentarſi a poco a poco, e che non v' ha principio alcuno che il poſſa rinnovare; per tacere anche delle altre ragioni.

Ma ſe il Mondo ſecondo la ſua preſente coſtituzione non può durare perpetuamente, non può neppure eſſere ſtato eterno. E aſſai bene diſſero gli antichi Filoſofi, che tuttociò che ha un fine dee aver avuto un principio. Il che parmi che ſi poſſa rigoroſamente dimoſtrare. Imperocchè tuttociò che eſiſte independentemente da qualunque principio che gli abbia data l' eſiſtenza, e l' origine, dee eſſere determinato all'eſiſtenza per intrinſeca ed aſſoluta neceſſità. Ma ciò, che per aſſoluta neceſſità è determinato ad eſiſtere, o ad eſſer tale, non può non eſiſtere, o eſſere altrimenti. Dunque tuttociò che ha fine non è determinato ad eſiſtere, o ad eſſere tale per intrinſeca ed immutabile neceſſità: epperò s'eſiſte, o è tale, dee aver ricevuta l'eſiſtenza, o la condizione dell' eſiſtenza da qualche principio diſtinto da eſſo.

Oltrecciò egli è chiariſſimo, che ſe nella natura corporea, ed in mezzo al vuoto celeſte non vi ha principio alcuno che poſſa rinnovare il moto centrifugo, che i corpi mondani vanno perdendo poco a poco: non vi ha neppure il principio, da cui ſi poſſa ripetere l' origine di eſſo moto. Eſſendochè ſe nella natura corporea foſſe compreſo l'agente, che ha originariamente impreſſo il moto Centrifugo a' Pianeti, queſto ſteſſo principio perſeverando nella natura, dovrebbe continuare la ſua operazione col rinnovarlo perpetuamente.

Che ſe a taluno piaceſſe ancora il ripetere il movimento de' Pianeti dalla circolazione d' un fluido etereo capace di traſportarli, coteſto fluido per la potenza che ha di comunicare il movimento, dee anche eſſere ſoggetto a perderne, ſecondo tutte le leggi più incontraſtabili del moto. Dal che ſeguirà, che nelle varie circolazioni di eſſo gli ſtrati, che ſi combacciano, dovranno rallentarſi anche poco a poco per cagione del fregamento ſuppoſto quantunque ſi voglia inſenſibile. Laonde neppure in queſta ipoteſi potrebbe il Mondo durare perpetuamente.

Se bene in quella Filoſofia ſi ha da diſtinguere la dottrina fondamentale dalle dottrine, dirò così, avventizie: La maſſima fondamentale conſiſte in queſto, che tutti i fenomeni dell' univerſo ſiano prodotti per pura impreſſione di moto locale, che i corpi nel veſtirſi di nuove forme, o qualità non ſoffrano altro cangiamento, che una ſemplice variazione nella quantità, nella figura, nel moto, nella poſitura delle particelle, onde ſono compoſti, che per la differente combinazione di sì fatte condizioni ſieno atti a produrre differenti impreſſioni ſu i noſtri ſenſi, ed anche ad operare gli uni ſopra gli altri, ſenza l' intervento di alcuna qualità, o virtù inerente alla materia, e indipendente dalle affezioni meccaniche. Ma ſecondo queſti principj, che ſono del tutto eſſenziali a quel metodo di filoſofare, la materia non può avere altre proprietà, che quelle, che ſono contenute nell' idea dello ſteſo impenetrabile. Dal che ſegue, che ſiccome la materia è incapace di avere alcuna qualità, energía, o virtù eſſenziale, e che tutte le ſue affezioni conſiſtono unicamente nel cangiar ſito e figura delle ſue parti; così egli è impoſſibile, che la materia contenga in ſe il principio del moto attuale, mentre

nell'

nell' idea dello steso impenetrabile si contiene bensì la possibilità di esser diviso, e per conseguente la potenza passiva di ricevere il moto, ma non già la virtù, e l'efficacia di produrlo.

Le dottrine avventizie sono poi le particolari spiegazioni de' fenomeni, le quali sono per lo più o false, o dubbiose, e incerte. Uno può esser certo, che un effetto dato è prodotto per via di qualche meccanismo, cioè per via d'una qualche pressione, o impulso su di un certo corpo. Così pare cosa certa, che la variazione del barometro è immediatamente prodotta da una qualche cagione meccanica, per cui avviene che l'aria eserciti vicendevolmente una maggiore, o minore pressione sul mercurio contenuto nel tubo. Ma ciò non basta per intendere in particolare come si faccia questo accrescimento, e questa diminuzione di pressioni. Però se non si vede, e non si tocca con mano per la sperimentale osservazione la maniera, in cui si produce un effetto, egli è inutile il tentare d'indovinarla per via di sistemi, e d' ipotesi; con tutto che si sappia, che un tale effetto si produce meccanicamente: imperocchè infinite sono le combinazioni del meccanismo: indarno però si affatica l' uomo nel voler determinare quella, che ha luogo realmente in un dato fenomeno quando non gli venga scoperta dall' esperienza. Si vedono talvolta le nubi trasportate ed agitate in varie direzioni cangiare irregolarmente sito e figura, ed appresentare uno spettacolo curioso e variato al sommo. Talora lo spettatore nel godere della vista dello spettacolo non sente il minimo soffio di vento, e fuorchè per la respirazione non potrebbe accorgersi, che vive nell'aria. Suppongo, che in un tal punto due uomini si prendano a ragionare della cagione, che produce nelle nubi una sì fatta varietà di movimenti. E voglio che siano due uomini di così limitato talento, che possano disputare in questa guisa. L'uno creda dover provare, che l' aria, che egli respira si stenda fin alle nubi, le sostenga, e col muoversi le trasporti seco: e indi per trovar maggior fede presso il compagno, prendasi a voler particolarmente determinare, come siano prodotte tutte quelle particolari agitazioni e commozioni di quel fluido, per corrispondere alle diverse apparenze, che scuoprono tratto tratto nelle nubi: che voglia in somma spiegare come fa l'aria a muoversi ora più rapidamente,

 ora

ora più lentamente, ora proceda innanti, ora si rispinga indietro, ora si aggiri, come in turbine. Certamente, che quell' uomo di limitato talento dirà molte inezie nel voler dichiarare partitamente quelle cose, che un sommo filosofo non potrebbe in alcuna maniera spiegare. Voglio, che il compagno nel sentire l' insussistenza, e la vanità delle spiegazioni dell' altro si muova non solo a disprezzarle come ridicole, ma anche a rigettare il fondamento su cui poggiano, e dica, che è cosa stolta il fingersi colà su un' aria agitata, che essi punto non sentono, e supporre pertanto in essa un corso, e una vicissitudine di movimenti, e di circolazioni, che non si sanno spiegare, e che è impossibile di fare esattamente corrispondere alle apparenze. Che però senza tanti misterj non rimane altro da dire, se non quello, che si vede, cioè, che nelle nubi vi ha una forza configuratrice, per cui prendono varie figure, e che il vedere coteste figure ora accostarsi, ed ora allontanarsi, è segno evidente, che sono mosse da una interna simpatía ed antipatía, che giuoca secondo le diverse positure, in cui sono. Io mi credo, che venendo un terzo, e sentendo disputare que' due uomini, senza essere di talento superiore, mostrerebbe senno a dir loro così: Siete nella vostra opinione ambidue in qualche parte ingannati, ed avete in qualche parte ragione. Voi nell' attribuire a commovimento di aria la varietà delle apparenze, che osservate, non avete torto, perchè l' aria esiste di fatti, e sola può produrre que' fenomeni, che vi fanno maravigliare. Ma poi fate stoltamente nel volere a vostro capriccio definire ciò, che non sapete, e nel descrivere, come se la vedeste, e la sentiste quella corrente d' aria, della quale appena scoprite un qualche vestigio ne' fenomeni, che produce agli occhi vostri. Voi altresì avete ragione nel non voler prendere così alla buona, ed accettare come cose vere le spiegazioni fantastiche del vostro compagno. Ma perchè nè egli, nè altro potrà mai soddisfarvi sulle particolarità, che cercate, e spiegarvi la distinta maniera, in cui l' aria produce le apparenze, che vedete, siete fuor di ragione in pretendere per questo, che non possano quelle procedere dall' aria, ed è non meno in voi, che nel vostro compagno un puro giuoco di fantasía il fingervi nelle nubi virtù configuratrici, simpatiche ed antipatiche.

Forse,

Forse, che se tornasse Aristofane al mondo non gli sarebbe difficile il trasformare in Filosofi i contemplatori delle nostre nubi.

Ora, sebbene paresse a qualche incredulo, che si potessero per via di meccanismo spiegare molti fenomeni, non però mai potrebbe nell' apparente necessità di quello trovare una ragione sufficiente dell' ordine dell' universo. Imperocchè il primo fondamento del meccanismo si oppone direttamente alla necessità del meccanismo, giacchè, come si è veduto, il meccanismo è tutto fondato su questo principio, che la materia non è capace di altro, che di ricevere variazioni di sito, e di figura, e che un tale principio dimostra, che d' altronde debbe essere portato nella materia il principio attuale del moto. Che però della filosofia meccanica si sono valsi con grandissimo vantaggio, tra molti altri quei due celebri emuli di Lucrezio, i quali hanno contro di lui vendicata la provvidenza, il Cardinale di Polignac, e lo Stay.

La possibilità d' una intelligenza infinita si deduce da' sistemi degl' increduli, e gli distrugge.

50. *MA per promuovere in altra maniera ancora il ragionamento contro gl' increduli, lascio, che ripetano come vorranno o dal caso, o sia dalle combinazioni fortuite degli atomi, o da una qualunque sorta di necessità l' ordine dell' universo: che però assegnino qualunque cagione vorranno di quella varietà di effetti, e di quella perpetua serie di mutazioni, che scorgiamo in esso; si potrà sempre conchiudere in qualunque loro ipotesi, ed anche nel più ostinato pirronismo, di cui piaccia loro di fare professione, si potrà, dico, sempre conchiudere almanco la possibilità di un Ente, dotato d' una intelligenza e d' una forza infinita.*

E certamente quelle combinazioni, o siano quelle qualunque disposizioni della materia, hanno prodotto in me un certo grado d' intelligenza, superiore a quello de' bruti (spero, che questa grazia mi concederanno gli avversarj) altre combinazioni hanno prodotto un grado superiore di gran lunga in tanti altri uomini: E se questa diversità si scorge in questo pianeta, e nella medesima specie, che dovrassi dire degli altri pianeti sia per la loro diversa

versa posizione, sia per la diversità delle nature, che gli avversarj stessi sono pur troppo pronti a riporre in essi? Non pensano già molti, che gli abitanti di Mercurio, e di Venere debbono avere sortito un ingegno del nostro più vivace e brillante assai, sicchè sarebbono per loro l'Orlando furioso, ed i voli del Milton un giuoco da' fanciulli? Favole son queste, il concedo, ma pur sono dagli avversarj ricevute volentieri per istorie, anzi adottate per verità filosofiche da que' nostri avversarj, dico, che tanto hanno declamato contro i Romanzi filosofici. Potendo adunque le disposizioni della materia produrre gradi d' intelligenza superiori gli uni agli altri, perchè non potranno produrne de' maggiori, e maggiori all' infinito? E vaglia il vero, o che l' intelligenza e la forza, come l'attrazione, la ripulsione ec. sono qualità immeccaniche della materia derivanti dalla supposta incognita essenza di lei, siccome oggi molti se'l danno a credere facilmente, ed in tal caso, come negar potranno gli avversarj, che dal seno di quell' occulta materia non possano sortire Enti dotati sempre di maggior forza ed intelligenza all' infinito? O che la forza e l' intelligenza risultano dalle affezioni meccaniche, cioè dalla sottigliezza e moto delle particelle della materia; e questa può parimenti portarsi all' infinito. Ciò si scorge manifestamente nella forza per le leggi stesse del moto, quali vengono dimostrate anche coll'esperienza da' Mattematici. Se tra due globi di data grandezza se ne frappongono de' mezzi proporzionali all' infinito, si dimostra, che la velocità di B, che è per esempio in ragione suddupla ad A, crescerà all'infinito, epperò rimanendo la di lui massa costante, crescerà altresì la di lui forza all'infinito.

Io non vedo cosa possano oppormi gli avversarj, nè come ripararsi dalle conseguenze, che tosto sono per dedurre da questi principj, se non che dicessero per avventura, che possono bensì cotesti gradi di forza e d' intelligenza farsi maggiori e maggiori all' infinito, ma non giammai giugnere all' infinito assoluto. Ma una tale risposta benchè in se verissima non ha luogo ne' principj degli avversarj. Se la materia e'l moto sono stati ab eterno, v' è di già stata una successione attualmente infinita, un numero di rivoluzioni, e di combinazioni assolutamente infinito: in questo tempo adunque assolutamente infinito avranno potuto i

gradi

gradi di forza, e d' intelligenza prendere infiniti accrescimenti, e per conseguenza la forza, e l' intelligenza divenire attualmente infinite. Egli è evidente, che se la decomposizione del moto potesse farsi per un tempo assolutamente infinito, ne risulterebbe una forza assolutamente infinita. Ora il tempo assolutamente infinito nol possono negare gli avversarj. Lo stesso dee dirsi dell' intelligenza: essendo questa capace del più, e del meno, sarà capace altresì dell' infinito, supposto che l' infinito non ripugni in se stesso. L' infinito in se stesso non ripugna, come vien dimostrato ne' principj loro, dunque l' intelligenza può accoppiarsi coll' infinità.

Eleggano pertanto gli avversarj ciò che più loro piacerà: o che accrescimenti successivi non posson mai giugnere all' infinito assoluto, e allora converrà loro confessare che un numero infinito di revoluzioni, del Sole per esempio, (e quest' esempio vale per tutti) non può mai essere attualmente infinito, e da ciò ne seguirà contro essi: primo, che il moto non è eterno nella materia, e che per conseguenza ha dovuto cominciare per l'operazione d'un principio distinto dalla materia. 2. Che cotesto principio distinto dalla materia dee essere eterno: altramente non avrebbe mai potuto cominciare ad essere. 3. Che cotesto principio non è soggetto a mutazioni; altrimenti avrebbe luogo in lui la successione; ed essendo eterna questa successione sarebbe già infinita contro la supposizione.

O vogliono gli avversarj che successivi accrescimenti possano finalmente giugnere all' infinito assoluto (il che, posta l'eternità della materia e del moto, non può negarsi), ed allora dovranno confessare la forza e l' intelligenza poter divenire attualmente infinite. Dunque siccome tra le nature che conosciamo, v' ha tal natura, che ha più forza, più intelligenza, e gode di maggior piacere e felicità che un altra, si potrà dare altresì una natura, o sia un Ente, in cui giugnendo all' infinito coteste affezioni, diventi dotato d' una forza, d' una intelligenza, e d' una felicità infinite.

Anzi se nell' infinita successione del tempo debbono aver luogo tutte l' infinite combinazioni della materia, siccome vogliono i moderni Settatori di Lucrezio, è verisimile che nell' infinita scorsa

eter-

eternità sarà già venuta fuori quella, onde debbe sorgere quell' Ente potentissimo, intelligentissimo, beatissimo, o almen è certo, che ella è per sortire infallibilmente, non avendo l' altre un privilegio esclusivo di questa.

Ma non voglio tanto dagli avversarj: a me basta, che in qualunque loro supposizione sia indubitatamente possibile l' esistenza di cotesto Ente, siccome credo possa dirsi dimostrata negli articoli precedenti.

Ciò supposto l' Ente dotato d' una forza infinita potrà fuor di dubbio cangiar l' ordine di questo universo, potrà per esempio togliere un Satellite a Giove, e darlo a Marte, e cangiare il sistema Copernicano nel Tolemaico, o Ticonico. La ragion si è che la forza d' attrazione, che trattiene i Pianeti nelle loro orbite non è infinita. Dunque può essere superata da una forza infinita.

Nè mi si risponda che sebbene la forza che trattiene la Luna intorno alla terra non sia infinita, pure essendo questa connessa colla forza, che trattiene gli altri Pianeti, e questa altresì connessa colla forza, che trattiene le Stelle ne' loro rispettivi siti, e di più potendosi supporre l' universo infinito, non potrebbe succedere alcuna mutazione nell' orbita della Luna senza uno sconvolgimento di tutto l' universo, al quale sconvolgimento oppone una resistenza infinita l' infinito complesso di tutte le forze finite onde risulta l' universo. Questo, dico, non mi si risponda; imperocchè una tale impugnazione non toglie punto d' efficacia al mio argomento. Sia come si voglia infinito il complesso delle forze di tutte le parti dell' universo, la forza della Luna nella sua orbita non è perciò infinita; essa pertanto con forza finita si equilibra col rimanente dell' universo. Perchè dunque non potrà l' Ente potentissimo supplire quella forza finita che la Luna equilibra coll' altre parti del Mondo, ed intanto farle prendere un altro corso, o darle altra direzione? Perchè non potrà lo stesso successivamente di tutte l' altre parti, e così porle in un altro ordine, per cui vengano ad equilibrarsi? Perchè togliendo a' Pianeti la lor forza centrifuga, che non è infinita, non gli lascierà precipitare nel Sole, onde ne seguirebbe poi un totale sconvolgimento dell' universo? Tutto questo è possibile ad una

forza

forza supposta infinita, ed essendosi dimostrata essere ne' principj degli avversarj possibile una tale forza, ne segue evidentemente essere altresì possibile un altro ordine nell' universo, e per conseguenza l' universo non stare quale è per immutabile necessità. Io non credo questa dimostrazione punto inferiore a quella del Tacquet l. XI. *degli elementi, ove avendo supposto che la perpendicolare a due linee non sia perpendicolare al pianó che passa per quelle, ne viene ad inferire che ella è perpendicolare al detto piano; o alla dimostrazione di quelli, che accordando non essere sferica la superficie del mare, vengono a provare da questa supposizione ch' ella è sferica.*

E per dare a cotesta dimostrazione una forma più chiara, dirò così: se non ripugna, siccome non ripugna, anzi è necessario ne' principj degli avversarj l' infinito attuale, non ripugna una forza, ed una intelligenza infinita. Se non ripugna una forza, ed intelligenza infinita, l' ordine dell' universo non è quale è per immutabile necessità. Dunque ec.

Necessaria esistenza, ed immaterialità d'un Ente dotato d' una infinita forza, ed intelligenza.

Le cose che siamo per dire in questo ultimo capo hanno una molta conformità con quelle che già si sono accennate nella dissertazione della origine del senso morale pag. XXII. *n.* 17. *e seg. pag.* XXVIII. *n.* 30. *e seg. e nello Scol. della pag.* LXVIII. *si veda anche il n.* 19. *e* 20. *di questa. Laonde le une potranno ricevere dalle altre qualche sorta di maggior lume e confermazione.*

1. *Se l' Ente* A *è dotato di maggior numero di facoltà, e queste possiede in maggior grado che l' Ente* B, *io dico che l' essere di* A *è men limitato, men ristretto che l' essere di* B, *cioè a dire ha più dell' essere di quello che n' abbia* B. *Questa nozione è evidente; poichè in* A *v' ha qualche cosa di reale e di positivo, che non è in* B. *Ora questo di più di reale e di positivo, che è in* A, *e non in* B *ha* ragione *di essere, cioè*

cade sotto la nozione dell' essere. Dunque v' ha più di essere *in* A *che in* B.

2. *Tutti li gradi di realtà e di perfezione, per esempio tutti li gradi d' intelligenza, e di forza ec. che possiamo idearci hanno* ragione *d' essere, o sia cadono sotto la nozione dell' essere: Imperocchè supponendoli per esempio in* A, *l' essere di* A *diverrà di tanto esteso ed ampliato, per il precedente. Dunque ec.*

3. *Tutto ciò che possiamo rappresentarci in maniera, che gli attributi che noi immaginiamo poterli convenire, non ripugnino tra loro, ha* ragione *di essere, e cade sotto la nozione dell' essere. Imperocchè supponendo questi attributi in* A, *avrà egli un grado d' Ente, e di realtà che non sarà in* B *sfornito di tali attributi.*

4. *Tutto ciò che possiamo rappresentarci tale che gli attributi, che gli convengono, non ripugnino tra loro si chiama intrinsecamente possibile. Imperocchè supponendo che esista, non ne seguirà ripugnanza alcuna.*

5. *Ogni possibile ha dunque la* ragione *dell'* essere, *o sia cade sotto la nozione dell' essere.*

6. *I possibili sono infiniti e necessarj.*

7. *Dunque ciò che ha* ragione *di essere, o sia ciò che cade sotto la nozione dell' essere è infinito. Cioè a dire la nozione dell' essere si stende all' infinito, nè cosa alcuna può contenere in se tutto ciò che cade sotto la nozione dell' essere, se non ha infiniti gradi di realtà, e di perfezione.*

8. *Qualche cosa è stata di tutta eternità: altramente l' universo non avrebbe mai potuto cominciare ad essere; giacchè non avrebbe mai potuto prodursi dal nullla.*

Vedi della Origine *del senso mor.* pag. XXVIII.

9. *Dunque ripugna un nulla totale, o sia il non essere totale ed assoluto.*

10. *Il nulla non ripugna se non in quanto è opposto alla nozione dell' essere. Imperocchè il nulla non è altro se non che una semplice privazione, o negazione dell' essere.*

11. *Dunque se ripugna il nulla totale, è necessaria l' esistenza di qualche cosa, che corrisponda alla nozione dell' essere.*

12. *Questa necessaria connessione, che v' ha tra la nozione dell' essere, e l' attuale esistenza di ciò, che corrisponde ad una*

tale

tale nozione non può appartenere se non all' Ente, che comprende ogni possibilità: cioè a dire all' Ente che comprende tutti li gradi di realtà, che possono cadere sotto la nozione totale ed universale dell' essere.

Dal risultato delle prove, con cui siamo per dimostrare questa proposizione, apparirà chiaramente cotesto Ente necessario non essere altro che Dio ottimo massimo. In tanto riguardo a quelli, che non essendo ben pratici de' principj stessi della Scolastica intorno alla possibilità delle cose, potrebbono rimaner sospesi sulla verità delle cose che siamo per dichiarare, non veggendo il fine a cui hanno da condurne, avvertiamo che parlando noi dell' esistenza attuale de' possibili, non si dee intendere d' una esistenza formale, ma dell' esistenza loro virtuale, ed eminenziale in un Ente superiore, in cui gli Enti stessi creati, anche prima della lor creazione, come dice S. Tommaso verius exsistunt quam in se ipsis; *le quali cose speriamo poter dichiarare ad evidenza.*

Dimostr.

Facciasi che questa tale connessione appartenga solo ad un Ente A *finito e determinato, cioè che comprenda solo tanti gradi di realtà e non più (n. 1.) e non comprenda pertanto tutto ciò che può cadere sotto la nozione dell' essere. Ciò supposto ne verrà che la ripugnanza del nulla totale sarà solamente riguardo a que' tali gradi di realtà che sono nell' Ente* A, *e non riguardo a tutti gli altri ugualmente possibili. Ma questi pure, in quanto possibili, cadono sotto la nozione dell' essere non men, che l' Ente* A. (2) *E dall' altra parte non si può intendere la ripugnanza del nulla totale se non per la sua opposizione all' essere* (10.). *Dunque se a tutti li gradi possibili conviene la nozione dell' essere non men che ad* A, *tutti li gradi possibili per quella uguale e comune nozione dell' essere, la quale conviene loro necessariamente, avranno uguale opposizione al nulla che* A. *Dunque se per quella opposizione* A *esiste essenzialmente, tutti gli altri gradi ancora esisteranno essenzialmente.*

Dippiù il nulla non importando che una mera privazione dell'essere, non può intendersi che il nulla ripugni, se non in quanto s' intende necessario l' essere. Ora l' essere nella nozione che ne abbiamo, o per meglio dire nella sua nozione, comprende con eguale necessità tutti i gradi di realtà possibili; poichè a tutti conviene ugualmente la nozione dell' essere. Dunque se la ripugnanza del nulla, o sia del non essere, importa la necessità dell' essere, importa con uguale necessità l' essere di tutti li gradi di realtà possibili. Cioè, per parlare con Marsilio Ficino, sicut nihil intelligitur expers omnino essendi, ita esse intelligitur expers omnino non essendi.

Dippiù il nulla non ripugna meno alli gradi possibili di realtà dell' Ente B, *che si suppone non esistere attualmente, di quello ripugni alli gradi di realtà dell' Ente* A *ch' esiste. La ragion si è che li gradi possibili dell' Ente* B *cadono sotto la nozione dell'essere; mentre dall'altra parte il nulla esclude ogni nozione d' essere. Ma il nulla talmente ripugna all' Ente* A *che si suppone essere stato ab eterno, che quest' Ente* A *ha dovuto necessariamente esistere. Dunque per via della medesima ripugnanza tutti gli altri gradi possibili avranno dovuto esistere con uguale necessità.*

Dippiù essendo evidente, che qualche cosa è stata ab eterno, ed ha per conseguenza necessaria l' esistenza, il che prova la ripugnanza del nulla totale, io dimando se il nulla totale ripugna solo a qualche Ente particolare finito, e determinato, o se ripugna eziandio riguardo all' Ente totale, che comprende ogni possibilità. Se si ristringe cotesta ripugnanza ad un qualche Ente particolare e determinato; io dimando ancora se cotesto Ente ha in se almeno l' equivalente di tutti gli altri Enti possibili, sicchè possa produrli o no. Se cotesto Ente particolare ha in se stesso l' equivalente di tutti gli altri Enti possibili; io dico che egli non è più ristretto a certi gradi di realtà, oltre i quali non si stenda, come appresso il farò vedere, epperò siamo fuori di quistione. Se egli poi non ha in se stesso l' equivalente degli altri gradi di realtà possibili, e che non esistono attualmente; io dico che questi saranno insieme possibili, e non possibili. Sono possibili come si suppone, e si prova dalla non ripugnanza de' loro

attri-

attributi, e dal cader perciò in loro la nozione dell' essere. Sono impossibili, perchè il nulla non ripugna riguardo a loro. Il nulla non ha dunque opposizione alcuna con loro: Dunque loro non conviene la nozione dell' essere, su cui sola si fonda la ripugnanza tra'l nulla, e l' essere. Non sono dunque possibili.

E veramente una cosa non può cadere sotto la nozione dell' essere, epperò esser riguardata come possibile, che non segua necessariamente che quella tal cosa può almeno esistere. Ma nell' ipotesi che solo ab eterno esista, epperò necessaria abbia l'esistenza una cosa limitata, che non contenga l' equivalente di cotesti gradi di realtà possibili, ne segue che saranno insieme possibili e non possibili: possibili perchè loro conviene la nozione dell' essere, non possibili perchè loro non conviene ciò, che deriva necessariamente dalla nozione dell' essere, cioè il potere esistere.

Oltre a ciò la possibilità è qualche cosa di reale e di positivo, distinta dal nulla, che esclude ogni concetto di cosa reale e positiva, il qual concetto si ha certamente delle cose possibili. Ora se altro non v' ha realmente ch' un qualche Ente limitato, e che non contenga l' equivalente di tutti li gradi possibili di realtà, la possibilità che pure è reale, e necessaria, ed infinita, non potrebbe più darsi, nè più avrebbe fondamento alcuno; non in quell' Ente limitato, mentre esso non comprende se non certi gradi di realtà e non più; non nel nulla, mentre il nulla esclude ogni cosa, a cui può convenire la nozione dell' essere; non nel nostro intelletto: perchè quando dicono taluni i possibili essere obbjettivamente nel nostro intelletto, e non altramente, o vogliono i possibili essere il concetto stesso del nostro intelletto, o qualche cosa distinta dall' intelletto e conosciuta da esso. Se l' intendono in questo secondo senso convengono con noi. Se nel primo, cadono in un manifesto assurdo; poichè se i possibili fossero il concetto stesso del nostro intelletto, ne seguirebbe che a questo converrebbono gli attributi tutti che scorgiamo ne' possibili; ne seguirebbe che quando venisse un possibile a ricever l' esistenza, sarebbe il concetto nostro che la riceverebbe; e finalmente se i possibili fossero realmente il nostro concetto, esisterebbono i possibili, e l' esistenza di quello sarebbe l' esistenza di questi.

Con-

Concludiamo pertanto che ſe ripugna il nulla totale ed aſſoluto, come manifeſtamente ſi prova dall' eſiſtenza neceſſaria di ciò ch' è ſtato di tutta eternità, una tale ripugnanza del nulla totale, o ſia del non eſſere aſſoluto, prova invincibilmente la neceſſità dell' eſſere aſſoluto, che comprende ogni grado di realtà, a cui può convenire la nozione dell' eſſere.

E pare in vero che ſi poſſa convenientemente applicare a queſto luogo ciò ch' è ſtato detto ſopra num. 33. e num. 37. intorno alla eſtenſione della materia, ed alla maſſima velocità; voglio dire che tutto quello ch' eſiſte per neceſſità di natura, dee eſiſtere quanto è poſſibile che eſiſta; e per conſeguenza dee in quello l' eſiſtenza tanto ſtenderſi quanto la poſſibilità. Imperocchè non eſiſtendo quanto è poſſibile che eſiſta, manca e non eſiſte qualche coſa che appartiene alla natura di eſſo, e ſi può averne il concetto ſenza che da queſto concetto derivi l' eſiſtenza. Dunque per l'aſſioma VII. *e la defin.* I. *di Spinoſa non eſiſte neceſſariamente.*

13. *Paſſando quinci ad eſaminare quale debba eſſere coteſto Ente univerſale totale ed aſſoluto, che comprende ogni grado eſcogitabile di realtà; dico in primo luogo ch' egli non può eſſere il mondo, o ſia l' univerſo ſebbene ſuppoſto infinito.*

Dimoſtr.

L' Ente che comprende tutti li gradi poſſibili di realtà debbe avere una infinita intelligenza, una infinita potenza, una infinita felicità, poichè la forza o ſia la potenza, l' intelligenza, e il piacere eſſendo capaci del più e del meno non ripugna loro l' infinito, e però è poſſibile una forza, una intelligenza, una felicità infinite. Ora coteſto Ente non può eſſere l'univerſo; imperocchè ſebbene ſi vorrebbero ſupporre nel mondo infinite intelligenze, tutte queſte eſſendo finite farebbero un numero infinito d' intelligenze finite. Ma un numero infinito d' intelligenze finite è molto diverſo da una intelligenza infinita: e lo ſteſſo dee dirſi della forza e felicità. Dunque ec.

Vedaſi anche ciò dimoſtrato nello Scolio della Diſſertaz. della origine del ſenſo mor. p. LXVIII.

14. *Una intelligenza infinita equivale ad un numero infinito d' intelligenze finite, e in ſe riuniſce tutti li gradi di realtà che in quelle ſono ſparſi.*

15. *L'*

15. *L' intelligenza infinita non può essere se non in un soggetto semplice, cioè a dire non composto di parti, nè divisibile in parti.*

Prima di recare la prova di questa proposizione io stimo opportuno il premettere alcune cose intorno alla nozione della forza ne' corpi; imperocchè la forza e l' intelligenza riposte nella materia, essendo del pari qualità immeccaniche, ciò, che si dirà dell'una, potrà servire ad illustrare quello, che si dovrà dire dell' altra.

16. *La forza s' accresce ne' corpi, e per ragion della massa, e per ragion della velocità. Con questa differenza però, che crescendo la forza per ragion della massa, non si aumenta propriamente il grado della forza in se stessa; ma solo venendo cotesto grado comunicato a più parti, queste operando poi tutte insieme fanno altresì un maggiore effetto. Sia per esempio un corpo* A, *la cui massa sia* = 6., *ed un corpo* B, *la cui massa sia* = 1., *ed abbiano l' uno e l' altro un medesimo grado di velocità, egli è chiaro, che il corpo* A *è un composto di sei corpi uguali a* B, *e che ognuno di quei* 6. *corpi ha solo l'istesso grado di forza, che è in* B, *sicchè il grado della forza non è maggiore in* A, *che in* B, *ma solo sono in maggior numero i soggetti, che di quella sono dotati. Per la stessa ragione è stato provato, che la gravità non comunica più di forza acceleratrice ad un corpo più pesante, che ad un men pesante.*

Ma quando in un corpo cresce la velocità, cresce altresì il grado della forza in se stessa; perchè rimanendo la massa sempre l' istessa, l' aumentazione dell' effetto non può attribuirsi, che all' aumentazione della forza in se medesima in quel corpo.

Ora, secondo le leggi del moto, si diminuisce la velocità quando un corpo minore ne urta un maggiore, ed all' incontro si aumenta quando un corpo maggiore ne urta un minore; in tal guisa, che diminuendo all' infinito, secondo una data ragione la mole de' corpi, (s' intende elastici) che ricevono il moto successivamente gli uni dagli altri, la velocità s' accresce all' infinito, secondo il celebre teorema dell' Ugenio. Dal che appare, che cotesta qualità, o supposta affezione intrinseca della materia, che chiamasi velocità, si aumenta ne' corpi, secondo le leggi del

moto,

moto, a misura che se ne diminuisce la massa. Epperò in un tempo attualmente infinito, se fosse possibile, come di fatto il vogliono gli avversarj per tener l' eternità del mondo, potendo la materia essere divisa, e sminuita infinitamente, cioè ridotta a termini non più divisibili (come pensava il Galileo) in cotesti termini non più divisibili, epperò non composti di parti, potrebbe soltanto aver luogo una velocità attualmente infinita.

Se si dicesse, che essendo la materia divisibile all' infinito ripugna il supporla attualmente divisa in infinito, e ridotta in elementi tali, che ne siano i primi componenti; ciò è verissimo, ma la stessa ragione prova altresì essere impossibile un tempo, ed una successione attualmente infinita. Pure supposta una successione attualmente infinita, quale si deduce dall' eternità del mondo, è possibile anche l' adequata attuale divisione della materia in primi componenti attuali, e determinati, è possibile una velocità attualmente infinita, e secondo le leggi del moto cotesta velocità infinita dee trovarsi in questi primi elementi indivisibili, epperò in un soggetto semplice, e non composto di parti. Se queste conseguenze ripugnano, non è dunque per difetto di raziocinio, ma per la ripugnanza de' principj degli avversarj, da cui si deducono necessariamente.

17. *Esaminando poi in qual maniera si faccia la comunicazione della forza, e della velocità d' un corpo all' altro; sia il corpo* A, *la cui massa* = 4. *la velocità* = 6., *e la forza pertanto* = 24. (*il discorso, che siamo per fare concluderebbe ugualmente quando posta uguale la massa, si volesse, che le forze fossero come i quadrati delle velocità;*) *ed urti il detto corpo* A *un altro corpo* B *in quiete; la cui massa* 2., *supponendo prima l'uno e l'altro corpo molle, e non elastico, la forza* 24. *si dovrà dividere per la somma delle masse, ed il quozienre esprimerà la velocità comune de' due corpi dopo l' urto. Il corpo* A *pertanto, che avanti l' urto avea sei gradi di velocità, non ne riterrà più che quattro, e quattro ne acquisterà il corpo* B: *sicchè il primo ne perderà due per comunicarne quattro al secondo. E qui osservo, che quando si attribuiscono al corpo* A 6. *gradi di velocità, s' intende una velocità, o sia una affezione, per cui è atto a percorrere in un dato tempo uno spazio sei*

volte

volte maggiore di quello percorſo da un altro corpo dato nel medeſimo tempo. Ora per iſpiegare coteſta comunicazione nel ſentimento di chi ſuppone la forza, e la velocità eſſere qualità inerenti a' corpi, ſi poſſono fare due ipoteſi. O che la forza = 24. del corpo A, la cui maſſa ſi fa = 4. è realmente ſparſa in tutta la ſua maſſa; ſicchè di quelle quattro parti, di cui è compoſta, ciaſcuna abbia ſei gradi di forza diviſi dalli ſei gradi di ciaſcuna delle altre tre parti (e lo ſteſſo varrebbe qualunque altra diviſione ſi voleſſe fare della detta maſſa); O che quei 24. gradi di forza nel corpo A fanno realmente una ſola forza, ſicchè ſiano quei 24. gradi realmente identificati inſieme, e concentrati nel centro di gravità di eſſo corpo, ſiccome viene di fatto la forza conſiderata da' meccanici. Se ci appigliamo alla prima ipoteſi, converrà dire di due coſe l' una, o che delle quattro parti, di cui conſta il corpo A ciaſcuna perde due gradi di velocità, o che ciaſcuna perdendo ſolo un ſemigrado, la ſomma di queſti quattro ſemigradi di velocità faccia i due gradi, che perde il corpo A in quell' urto; ma nè l' uno, nè l' altro ſoddisfa a ciò, che s'oſſerva in coteſta comunicazione. Imperocchè nel primo caſo paſſando due gradi di velocità da ciaſcuna delle quattro parti del corpo A = 4. nelle 2. parti del corpo B = 2. biſogna, che ciaſcheduna delle 2. parti del corpo B riceva in ſe ſteſſa per muoverſi, come ella fa realmente dopo l' urto con 4. gradi di velocità, biſogna, dico, che riceva in ſe ſteſſa la velocità, che perdono due parti del corpo A, cioè, che riceva due gradi dall' una, e due gradi dall' altra. Ma quei gradi di velocità, che erano diviſi realmente nelle due diſtinte parti del corpo A, paſſando in una ſola parte del corpo B, o s' identificano inſieme, o non s' identificano. Se non s'identificano vi ſarà bensì nella parte diviſata del corpo B due affezioni realmente diſtinte, per cui ſi renderà atto a percorrere un doppio ſpazio in un dato tempo, ma non già una affezione tale, per cui poſſa percorrere nel dato tempo uno ſpazio quadruplo, ſecondo l' oſſervazione fatta di ſopra. Perciò è d' uopo, che il grado della velocità prenda in ſe ſteſſo una maggiore intenſione, e non che s' accopino ſemplicemente due gradi uguali, ma ſempre diſtinti. Se poi i gradi, che ſparſi in una maggior

 maſſa

massa passano in una minore, hanno da identificarsi, ciò è il caso della seconda ipotesi, che siamo tosto per esaminare.

Non credo sia d'uopo esaminare il secondo caso proposto: imperocchè perdendo le quattro parti un solo semigrado di velocità, si moverebbono dopo l'urto con cinque gradi e mezzo, e non semplicemente con quattro, nè il corpo B *si moverebbe con quattro, ma solo con due di velocità.*

18. *Nella seconda ipotesi adunque, in cui i differenti gradi di forza vengono considerati come possibili ad identificarsi in una sola forza, bisogna considerare la forza come riunita tutta realmente nel centro di gravità; imperocchè nell'urto obbliquo l'effetto non è proporzionato all'azione, che farebbe la parte urtante se fosse divisa dal rimanente, ma è proporzionato all'azione del centro di gravità in quella circostanza, epperò l'azione, e la pressione risiedendo propriamente, o se si vuole* virtualmente *nel centro di gravità, ne segue che la* virtù, *o sia la forza che ha per agire, risieda in quello.*

19. *Ogniqualvolta pertanto si vorrà fare della forza, e della velocità una qualità, ed affezione intrinseca, ed inerente alla materia, e che da un corpo per via dell'impulso si trasfonda, e passi in un altro, sarà d'uopo, che cotesta forza, o una virtù equivalente alla forza tutta distribuita nella massa, risieda realmente nel centro di gravità del corpo, o che passando d'un corpo maggiore in un minore, i gradi di velocità sparsi nel maggiore si riuniscano nel minore, e ciò identificandosi realmente; mentre occupando già essi tutta la massa del maggiore non possono riunirsi nel minore per via di semplice condensazione, e che di più senza una tale identificazione non potrebbe la velocità divenire più intensa nel corpo minore di quello, che lo sia nel maggiore. E se i gradi della velocità possono identificarsi, il potranno altresì i gradi della forza, il che accade, parlandosi di elastici, nella forza, che si trasmette da un corpo, la cui massa, per esempio sia = 4., ad un corpo, la cui massa sia = 2., per mezzi proporzionali interposti.*

20. *Dalle quali cose appare, che la forza potendosi intendere (cioè crescere in gradi d'intensione) coll'identificarsi i gradi di quella, e che quando s'intende per la moltiplicazione delle*

parti

parti, o ſia per l'accreſcimento della maſſa, coteſta intenſione non ha luogo, ſe non in quanto tutte le forze parziali vengono a raccoglierſi nel centro di gravità, che è pure coſa più ideale, che reale, non che materiale; appare, dico, manifeſtamente, che la forza di ſua natura è capace d' intenderſi infinitamente in un ſoggetto ſemplice.

21. Epperò la ſomma difficoltà, che hanno ſempre incontrato i Filoſofi a capir coſa ſia la forza nella materia, come ſi può vedere preſſo il Muſchenbroeck, ed altri molti, proviene unicamente da queſto, che è realmente coſa impoſſibile il voler capire una proprietà immateriale nella materia. Un poco ſi divide la forza a miſura della diviſione della materia, perchè ſembra naturale, che ogni parte del corpo debba avere la ſua parte della forza, un poco ella ſi conſidera, come tutta riunita nel centro di gravità, perchè a quello corriſponde l' azione del corpo. Nè una tale ſuppoſizione involge alcuna ripugnanza; perchè di fatto la nozione confuſa, e generale, che abbiamo della forza, ce la rappreſenta come coſa immateriale. E pertanto ſtando alle noſtre nozioni, neſſuno potrà dire, che intende più chiaramente, come la forza ſia diſtribuita in tutta la materia del corpo di quello, che intenda, come ella ſia raccolta nel centro. Sicchè al favore di una tale oſcurità ſi abbraccia così alla buona l' una e l'altra ſuppoſizione.

22. E qui aggiungerò una coſa degna di conſiderazione. Se la forza della gravità, per eſempio, foſſe una proprietà intrinſeca della materia, e derivante, come ſi vuole dalla ſua eſſenza, e che però foſſe proporzionale, come ſi vuole altresì alla maſſa, o ſia alla quantità della materia, mentre ogni particella di materia dee per ragione della ſua eſſenza generare il ſuo grado proporzionato di gravità; ſi darebbe un caſo, ove la forza della gravità ſi aumenterebbe ſenza cagione. Prendiamo un globo di ferro: queſto ha una forza di gravità proporzionale alla ſua maſſa nè più nè meno, e produrrà per conſeguenza ſu un piano una preſſione proporzionata. Ora mettiamolo ſu due piani, che facciano angolo, ſi ſa, che la preſſione diventa ſubito maggiore. Ma la poſizione di que' piani eſſendo eſtrinſeca al globo non varia niente all' eſſenza della materia ond' è compoſto. Non può

 dun-

dunque variare la gravità, che n' è una proprietà intrinſeca, nè la preſſione, che è un effetto neceſſario di quella.

23. *Raccoglierò per fine le coſe ſin qui dette in queſte poche propoſizioni. Ogni qualità, che è capace del più e del meno per addizione di grado a grado è capace dell' infinito, ſuppoſto che l' infinito in ſe ſteſſo non ripugni.*

24. *Ogni qualità, in cui l' addizione di grado a grado ſi fa per via d' identificazione di coteſti gradi, è di ſua natura capace d' eſiſtere in un ſoggetto ſemplice, cioè può eſſere di ſua natura una modificazione, o determinazione d' un ſoggetto ſemplice. Imperocchè ſupponendola in un ſoggetto compoſto di parti, epperò diſtribuita in quello, non ripugna, che ella ſi riuniſca tutta in un ſoggetto compoſto di men parti, ſiccome abbiamo veduto, che accade nella velocità, e così ſucceſſivamente all' infinito. Dunque proſeguendo l' identificazione de' gradi, ella può ridurſi in un ſoggetto aſſolutamente ſemplice.*

25. *Dunque è poſſibile un ſoggetto ſemplice. Non ripugna una qualità, che ſia la modificazione, o determinazione d' un ſoggetto ſemplice. Non ripugna dunque il ſoggetto, di cui può ella eſſere una modificazione. Egli è dunque poſſibile.*

26. *Una tale qualità capace ad eſiſtere in un ſoggetto ſemplice, non può divenire infinita, ſe non in un ſoggetto ſemplice. Queſta propoſizione coincide con quella dell' artic.* 15., *che è un caſo particolare di eſſa applicato all' intelligenza. Ne recherò pertanto la prova in queſto caſo particolare, premettendo come coſa evidente e fondata ſull' eſperienza, che l' accreſcimento dell' intelligenza in noi, quando profittiamo nelle ſcienze, ed impariamo nuove e nuove propoſizioni di geometría per eſempio, non ſi fa per addizione di parti quantitative a parti quantitative; mentre ſarebbe aſſurdo il penſare, che nel punto che io capiſco una dimoſtrazione, che io ſtudiava, il mio corpo riceva qualche addizione di materia dal di fuori. L' intenſione dunque dell' intelligenza ſi fa per addizione di grado a grado nel medeſimo ſoggetto; mentre quell'* io, *che inteſe già un teorema è lo ſteſſo* io *che intende il ſeguente, epperò ſi fa coteſta addizione per identificazione, facendoſi nel medeſimo ſoggetto. Ora recherò la prova della propoſizione,* (*art.* 15.) *la quale dalle coſe dette della forza potrà eſſere meglio inteſa.* Sup-

Suppongaſi che l' intelligenza ſia in un ſoggetto compoſto di parti: io cerco pertanto s' ella è una proprietà derivante come l' attrazione, e la gravità per eſempio dalla ſuppoſta incognita eſſenza della materia: oppure s' ella è un puro riſultato del moto, della figura, della ſottigliezza delle parti d' un corpo, ſiccome ha penſato Lucrezio. Ma ſe la gravità, e l'attrazione per eſſere qualità reali non poſſono procedere dalla ſottigliezza, figura, e moto delle particelle de' corpi, che ſono puri rapporti, ſiccome il confeſſano i fautori di quelle qualità, che però vogliono, che l' attrazione, e la gravità ſieno originariamente nella materia, come proprietà derivanti dalla ſuppoſta occulta eſſenza di quella; certamente l' intelligenza, che non è qualità men reale della gravità, ed attrazione, ſe non ſi pone altresì originariamente nella materia non potrà procedere dalla ſottigliezza, figura, e moto delle parti del corpo. E queſto poſſo dire eſſere ſtato da me co' principj del Locke rigoroſamente dimoſtrato nella ſeconda Parte della mia Opera dell' immaterialità dell' anima. Rimane però la prima, e più comune ipoteſi preſſo i materialiſti, che l'intelligenza ſia una proprietà derivante dall' eſſenza della materia. Ciò ſuppoſto; ſiccome la gravità, la forza d' inerzia, la forza motrice, perchè derivanti dall' eſſenza della materia, fanno che ogni parte del corpo abbia 'l ſuo grado di gravità, d' inerzia, e di forza, perchè ogni parte di materia ha l'eſſenza della materia; così riponendoſi l' intelligenza in un ſoggetto materiale a guiſa di qualità, ogni parte di quello avrà il ſuo grado proporzionato d' intelligenza. L' intelligenza totale ſarà dunque un compleſſo, un numero di molte intelligenze unite, e contigue, ſiccome unite, e contigue ſono le parti del ſoggetto materiale compoſto, in cui ella ſi vuole riporre. Dunque ſarà in queſto una moltitudine d' intelligenze, e non una ſola intelligenza. Ma l' intelligenza non men che la forza, eſſendo capace del più, e del meno, e per conſeguenza dell'infinito (art. 14.) ſi potrà ſempre trovare una intelligenza equivalente a qualunque data moltitudine d'intelligenze. Dunque è poſſibile un intelligenza equivalente ad infinite intelligenze, anzi a tutti gli ordini poſſibili d' infiniti nelle intelligenze. Ma una tale intelligenza debbe eſſere aſſolutamente ſemplice in ſe ſteſſa, ed in un ſoggetto ſemplice; poichè s' ella foſſe in

un soggetto composto, sarebbe bensì una moltitudine d' intelligenze, e non sarebbe quella sola equivalente all' infinita moltitudine, la quale pure è possibile. E ciò tanto più che l'accrescimento dell' intelligenza non dipende dall' accrescimento della quantità di materia, non dall' accrescimento del moto locale, ch' è un puro rapporto del tempo allo spazio, e che però ciò, per cui essa diviene più intensa non è cosa composta di parti.

27. *Quell' Ente sommo che comprende tutti li gradi possibili dell'essere, essendo necessario per questa ragione, che ripugna alla nozione dell' essere il non essere*, quia sicut non ens concipitur, ut omnino expers essendi, ita ens concipitur ut expers omnino non essendi; *ne segue altresì che sia immutabile. La ragione si è, che ciò ch' è necessario, non può essere altramente di quello ch' egli è. Dunque se la nozione dell' Ente sommo è la nozione d' un Ente necessario non può essere altro da quello che egli è. Egli è dunque immutabile.*

28. *L' Ente immutabile è semplice. Ov' è composto di parti, ivi è luogo a mutazione. Dunque un Ente composto di parti non è immutabile.*

29. *Tutti li gradi possibili di realtà possono, anzi debbono ritrovarsi in un Ente semplice. Egli è evidente, che un Ente non è distinto da un altro Ente, che per ragione delle sue limitazioni. Imperocchè un Ente non è distinto da un altro Ente, se non in quanto egli ha le sue proprie determinazioni differenti da quelle dell' altro; dalle quali determinazioni viene pertanto limitato ad avere un tal grado d' essere, e non più. Sicchè le limitazioni non sono che un mero difetto, un mancamento, un nulla di maggior realtà: a misura dunque che si toglieranno le limitazioni, quell' Ente riceverà sempre maggiori, e maggiori gradi di realtà. Tolta pertanto ogni limitazione, cioè escluso totalmente il nulla, tutti li gradi possibili di realtà, tutto l'essere quanto se n'estende la nozione, si riunirà in un Ente semplicissimo, mentre escludendo ogni limitazione, escluderà altresì ogni distinzione.*

30. *Non si può adunque concepire una maggiore opposizione di quella, che v' ha tra cotesto Ente semplicissimo, ed il nulla: se dunque v' ha una essenziale opposizione tra il nulla, e l'essere, per cui è avvenuto che qualche cosa è stata necessariamente ab*

eterno, questa essenziale opposizione sarà certamente tra il nulla, e quell' Ente semplice. Dunque egli è stato ab eterno. E veramente essendo egli l' essere istesso sommo, porta in se la ragion della sua necessaria esistenza.

31 *E qui appunto svanisce l' apparente contraddizione che a prima vista s' appresenta nell' idea del possibile, e che avrebbe potuto spargere qualche oscurità sulle cose fin qui dette. D' una parte egli è evidente che il possibile non è un mero nulla; poichè il possibile cade sotto la nozione dell' essere, e che il nulla esclude ogni nozione d' essere. Dall' altra parte il puro possibile, in quanto possibile, non ha l' esistenza, onde pare sia un mero nulla. Questa apparente contraddizione si toglie facilmente, considerando, che sebbene il puro possibile non esiste attualmente, esistono però i gradi di realtà che ne constituiscono l' essenza, cioè que' gradi di realtà, che corrispondono alla nozione, che abbiamo dell' essere d' un tal possibile; ma questi gradi non esistendo separatamente, e colle limitazioni, che corrispondono alla precisa nozione del possibile, il possibile non esiste attualmente, ma è equivalentemente, o per meglio dire, eminentemente contenuto nell'essere totale, che nella sua semplicità comprende ogni grado di realtà: nell' istessa maniera ch' esistendo una forza infinita, la quale potesse comunicare a' varj soggetti finiti varj gradi di forza altresì finita, s' intenderebbe facilmente che la forza finita di* A, *di* B *ec. soltanto possibile non sarebbe un mero nulla, perchè sarebbe eminentemente contenuta nella forza infinita sopraddetta, cioè senza le limitazioni, che avrebbe in* A, *in* B *ec., venendo ad essere loro comunicata, epperò ad esistere attualmente in essi.*

32. *Non potendosi intendere d' una parte la possibilità senza un essere che comprende tutti li gradi di realtà, che cadono sotto la nozione de' possibili; ed essendo dall' altra parte la possibilità necessaria ed infinita, ne siegue esser necessario altresì un Ente che comprenda tutti li gradi di realtà possibili. E siccome è talmente necessaria la possibilità, che vi sarebbe contraddizione a non ammetterla necessaria, così è talmente necessaria l'esistenza di quell' essere totale, che vi sarebbe contraddizione a non ammetterlo esistente. Dal che si vede essere sodissima la dimostrazione dell' esistenza di Dio di Cartesio, che l' esistenza è talmente connessa*

nessa coll' idea dell' Ente infinito, che non si può avere idea dell' Ente infinito, o sia pensare all' Ente infinito senza intenderlo esistente. E certamente v' ha contraddizione a supporre che l' essere totale, l' essere istesso preso secondo tutta la sua estensione non sia. Ora l' idea dell' essere totale dell' essere stesso non essere un idea fittizia appare dalle cose dette di sopra.

33. *L' Ente semplicissimo che comprende ogni realtà che cader possa sotto la nozione dell' essere, non è materia. Qui non prendo il nome di materia nel senso de' Cartesiani, ma nel senso stesso degli avversarj, che per materia intendono quel qualunque siasi incognito soggetto, che sostiene le qualità de' corpi, come l'estesa, la solidità, la figura ec.*

Dimostr.

Cotesto incognito soggetto è certamente divisibile. Quando si divide una pietra in due pezzi, siccome ogni pezzo ha la sua estesa, la sua figura, la sua solidità, la sua gravità ec. distinte da quelle dell' altro pezzo, così dee anche avere ognuno di que' pezzi il suo proprio, e distinto soggetto, che sostenga quelle sue distinte qualità. Dunque qualunque siasi cotesto incognito soggetto, che dagli avversarj si chiama materia, egli è divisibile, epperò composto di parti. Ma l' Ente assoluto, ed infinito, e necessario dee essere semplice art. 28. 29. ec. Dunque ec. se si volesse proseguire l' esame delle proprietà di cotesto incognito soggetto, si troverebbe per avventura essere le medesime che quelle dell' estensione, e mettendo con equazione algebraica tutte le cognite da una parte, si verrebbe a riconoscere l' incognita, cioè quel soggetto essere l' estensione stessa. E forse non sarebbe cattiva maniera di filosofare, l'adoperare in varj casi simili equazioni.

34. *I possibili possono non esistere attualmente; anzi l' attuale esistenza degli uni è incompatibile coll' attuale formale esistenza degli altri, come fu dimostrato nello Scolio già citato sopra, e come si può veder per gli art. 19. e 20. contra Spinosa.*

35. *Questi possibili sono tutti gli Enti finiti, che non possono esistere senza qualche limitazione art. 31.*

36. Que-

36. *Questi Enti dunque sebbene attualmente esistenti, si possono supporre senza contraddizione non esistenti.*

37. *Questi Enti dunque non essendo per se stessi determinati ad essere, debbono essere determinati all' esistenza dall' Ente supremo, che li contiene eminentemente.*

38. *Il Mondo ha dunque ricevuto l' esistenza da quell' Ente supremo.*

V' ha, secondo me, un argomento non disprezzabile contro l' eternità del Mondo: per intenderlo bene bisogna che ci consideriamo noi ch' esistiamo presentemente come in mezzo a due eternità, o sia a due infinite successioni, l' una già scorsa, a parte ante, *e l' altra da venire,* a parte post. *Ora egli è evidente, che se il Mondo ha da durare eternamente, non si potrà assegnare qual de' due emisferi della terra sarà l' ultimo illuminato, perchè le rivoluzioni della terra non dovendo aver fine, non sarà mai, che un emisfero non succeda all' altro per essere illuminato dal Sole.*

Rivolgiamo adesso il raziocinio all' eternità a parte ante, *io dico che per la medesima ragione non si potrà mai assegnare qual de' due emisferi sia stato il primo illuminato dal Sole: imperocchè ovvunque ci vorremo fermare, sarà sempre vero il dire che prima l' altro emisfero s'era già voltato al Sole. Altramente sarebbe assegnabile un cominciamento in quella successione di revoluzioni, epperò non sarebbe infinita* a parte ante *contro la supposizione. Ma pure gli emisferi non hanno potuto essere ambidue insieme illuminati dal Sole: bisogna dunque che l' uno sia stato prima dell'altro. Ma questo ripugna alla supposizione d' una successione infinita di già scorsa. Dunque questa ripugna per ogni verso. Dunque è necessario, che ab eterno vi sia stato un Ente assolutamente immutabile ed infinito, e che abbia potuto dare l' esistenza alle cose soggette a mutazione; giacchè rigugna l' eternita di queste.*

Che l' eternità non possa convenire che ad un Ente di sua natura immutabile, e la cui esistenza pertanto sia senza successione di stato, e di qualunque mutazione, si può egregiamente confermare per la nozione dell' eternità recata da Spinosa def. 8. Per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei

æternæ definitione necessario sequi concipitur. *Alla quale soggiugne questa spiegazione* : Talis enim existentia, ut æterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio & fine carere concipiatur. *La nozione dell' eternità pertanto non può convenire che ad una cosa, che talmente racchiuda l' esistenza nel suo proprio concetto, che non se ne possa separare l'esistenza, senza che se ne distrugga il concetto stesso, e l' idea : talmente che in quella cosa l'esistenza si concepisca qual parte o attributo formale ed inseparabile dell'essenza. Laonde siccome l' essenza delle cose, l' essenza del triangolo per esempio, si appresenta allo spirito come una verità eterna, perchè egli è eternamente, o sia immutabilmente vero che il triangolo è una figugura composta di tre lati ; così quella sola esistenza può dirsi eterna, la quale si appresenta allo spirito come determinata per l' essenza eterna del soggetto a cui s' attribuisce, la quale però tanto sia inseparabile dal concetto della cosa, quanto lo aver tre lati è inseparabile dal concetto di una figura di tre angoli. Pertanto siccome nelle verità eterne l' eternità non si concepisce come una durazione di quelle accompagnata di successione, comecchè supposta senza principio e senza fine, ma si concepisce come uno stato immutabile sempre il medesimo senza cominciamento, senza proseguimento, senza fine ; così ancora perchè una esistenza possa dirsi eterna debbe esser concepita in un Ente di sua natura immutabile e non soggetto ad alcuna successione. Dunque il Mondo non può essere eterno, essendo il Mondo una serie di vicissitudini. Oltredichè l'eternità del Mondo non potrebbe intendersi altrimente che come una durazione successiva, a cui si toglierebbe il principio e 'l fine : ma l' eternità, la quale dee esser fondata sulla necessità dell' esistenza non può essere intesa come una durazione successiva, senza principio e fine, come ha dovuto confessare lo stesso Spinosa ; e dee anzi appresentarsi qual verità eterna ed in uno stato d' immutabilità. Dunque il Mondo per quella stessa successione di mutazioni, a cui è sottoposto, e perchè l'esistenza d'esso non si appresenta come una verità eterna ed immutabile, non può avere l'eternità indipendente fondata nella necessità della sua natura : nepperò il Mondo è l'Ente eterno che debbe necessariamente esistere.*

Nè

Nè qui ſarà fuor di propoſito il riſpondere brevemente all' argomento, con cui preteſe Ariſtotile ſtabilire l' eternità del mondo: argomento, che alquanti han celebrato come filoſoficamente invincibile; mentre in vero non è che un puro paralogiſmo. Ariſtotile avendo ripoſto la durazione tra le quantità continue, ed avendo per altra parte dimoſtrato, che la quantità continua è diviſibile all' infinito, volle concludere da queſti principj, che la durazione non può aver principio, perchè nel cominciamento di eſſa, darebbeſi un iſtante non diviſibile in parti anteriori e poſteriori, contro la natura del continuo: e ſe quel ſuppoſto iſtante è diviſibile in parti anteriori e poſteriori, dunque non vi è punto nella durazione, che non ſupponga già parti anteriori, il che valendo d' ogni punto aſſegnabile, ſegue che non ſi può aſſegnar punto alcuno, come principio della durazione, che non ſupponga di già parti anteriori, onde il principio della durazione ripugna in ſe ſteſſo. Ma che queſto argomento ſia un puro paralogiſmo, ſi può dimoſtrare contro Ariſtotile, applicandolo al movimento de' corpi nel paſſaggio che fanno dallo ſtato della quiete a quello del moto locale. E certamente, ſe il moto de' Cieli, al quale Ariſtotile applica, ed in cui fa valere il ſuo argomento preſo dalla nozione della continuità, debbe eſſere eterno, perchè l' iſtante, in cui comincierebbe, non ſarebbe diviſibile in parti anteriori e poſteriori, contro la natura del continuo ſucceſſivo; egli è chiaro per la ſteſſa ragione, che un corpo poſto in quiete non potrebbe mai incominciare a muoverſi, poichè il primo iſtante del ſuo moto non potrebbe dirſi diviſibile in parti anteriori e poſteriori. Eppure egli è certo, che i corpi paſſano dallo ſtato di quiete allo ſtato di moto. Dunque l' argomento di Ariſtotile prova impoſſibile ciò, che ſi dà di fatto. Oltracciò Ariſtotile ſteſſo fa, che il mondo ſia circoſcritto da una ſuperficie finita, che tutto il racchiude, ed oltre la quale pertanto non ſi eſtende la quantità, o mole continua dell' univerſo. Ora chiunque voleſſe applicare a coteſta ultima ſuperficie l'argomento di Ariſtotile, proverebbe nell' iſteſſa maniera eſſere impoſſibile, che da quella venga terminato il continuo. Imperocchè, potrebbe dire: non vi ha parte nel continuo, che non ſia diviſibile in parti a deſtra ed a ſini-

stra. Dunque quella parte, che si vuole assegnare come ultimo termine, suppone altre parti, nè può pertanto essere l' ultima, nella quale dovrebbe finire la divisibilità del continuo. Siccome adunque può essere il continuo terminato da una superficie, benchè il continuo sia divisibile all' infinito, perchè alla superficie si aggiugne una profondità, e per conseguenza uno intervallo, dalla natura del quale nasce l' attributo della divisibilità; così ancora non ripugna, che un moto, e una durazione abbia principio, perchè sebbene questo principio, come principio non sia divisibile, siccome non è divisibile la superficie, come superficie; pure a quello viene appresso una successione, in virtù della quale il tempo, e la durazione è divisibile all' infinito, siccome in virtù dell' intervallo compreso tra due estremi, il continuo permanente è altresì divisibile all' infinito. La divisibilità adunque del continuo non si oppone alla possibilità degli estremi di esso, e anzi nasce dalla natura dell' intervallo compreso tra cotesti estremi, e tutta si sta fra quegli.

Conclusione.

Concludiamo pertanto, che essendo necessaria l' eterna esistenza di qualche Ente, questa eterna necessaria esistenza non può convenire, che ad un Ente semplicissimo, giacchè l' idea e la natura dell' eternità esclude ogni successione, e per conseguenza ogni mutazione: la quale può sempre aver luogo in un Ente composto: Egli è altresì chiaro, che l' eternità essendo fondata sulla necessità dell' Essere, in quanto il concetto, o la natura dell' Essere esclude il nulla, o la non esistenza n. 12., questa necessità dee abbracciare la totalità dell' Essere, quanto se ne estende il concetto, e la nozione. Ma questa totalità così intesa esclude ogni limitazione; poichè le limitazioni ristringono la nozione dell' Essere: Dunque l' Ente, che comprende la totalità dell' Essere, *quod habet Esse totaliter*, come dice S. Tommaso, comprende tutte le perfezioni, che cadono sotto la nozione dell' Essere, senza limitazione che le distingua. Ed in esso però si ritrova riunita, e identificata tutta la virtù, tutta la podestà, tutta la forza dell' Essere, come ivi mostra lo stesso S. Dottore. Siccome pertanto l'eternità è connessa colla necessità, così la necessità dell' Essere importa seco la infinità. E siccome l' eternità esclude la successione, così ancora l' infinità non può risultare dalla moltiplicità di parti, o Enti distinti, ed accoppiati (n. 49.). Dal che appare, che l'eternità, la necessità, e l' infinità non possono appartenere ad un qualunque aggregato di Enti finiti, ma solo possono riunirsi in un Ente di sua natura semplice, ed immutabile. Ed essendochè la necessità, e l'infinità sono essenzialmente connesse colla eternità, come si dimostra n. 12., s' egli è evidente, come lo è, che qualche Ente è stato ab eterno, segue per diritta conclusione, che l' Ente eterno, dovendo essere altresì necessario, ed infinito, dee anche essere semplice, ed immutabile, epperò incorporeo; Questi attributi si convengono alla somma intelligenza; come si è dimostrato nella Dissertazione precedente. Dunque gli attributi, che convengono all' Ente necessario sono quegli, che la Religione, e la Filosofia Cristiana insegnano convenirsi a Dio. Male pertanto si rivolgerebbe contro l' infinità assoluta, ciò che è stato detto innanti della impossibilità del progresso dal finito all' infinito: che anzi l'uno conferma l'altro.

Sum. contra gent. 1. c. 28.

P. S.

P. S. Mi è venuta ultimamente nelle mani la Dissertazione sopra le parti irritabili, e sensibili degli animali *del celebre signor Haller Presidente della Società Reale delle Scienze di Gottinga, trasportata in Franzese dal signor Tissot, e stampata di quest' anno in Losanna. A me non sta il dire alcuna cosa delle esperienze, sopra le quali fonda l' Autore la distinzione, che egli fa delle parti sensibili, ed irritabili. Noterò soltanto alcune cose, che riguardano la spiritualità dell'anima. Ed in prima riferirò quanto egli stesso dice dell' abuso, che fece il signor La-Mettrie delle imperfette nozioni, che gli riuscì di aver della irritabilità, per attribuire a questa proprietà del corpo le funzioni dell' anima. Questo La-Mettrie è stato uno de' più famosi promulgatori del materialismo, ma per le relazioni, che si sono avute delle circostanze della sua morte, nel qual tempo cercò di ravvedersi, ha dimostrato, siccome gli sforzi degl' increduli servono bensì a stordirgli per alcun tempo, ma non mai a convincergli. Nel che appare quanto sia comune il carattere, che già fece Lucrezio degli spiriti detti forti, notato da me pag. 76. Così adunque dice Haller pag. 84.* Feu M. de La-Mettrie a fait de l' irritabilité, la base du sistéme qu' il a proposé contre la spiritualité de l' ame (1); après avoir dit, que Stahl & Boerhaave ne l'avoient pas connue, il à le front de s'en dire l' inventéur .... c'est la dessus, que La-Mettrie a fondé ce sistéme impie, que ces expériences même servent à réfuter. En effet, puisque l' irritabilité subsiste après la mort, qu'elle à lieu dans les parties separées du corps, & soustraites à l' empire de l' ame, puisqu' on la trouve dans toutes les fibres musculaires, qu'elle est independante des nerfs, qui sont les satellites de l' ame, il paroit qu' elle n' à rien de commun avec cette ame, qu' elle en est absolument différente, en un mot, que l' irritabilité ne dépend point de l' ame, & que l' ame n' est point l' irritabilité.

(1) L' Homme machine, n. 18. 22.

Noterò in secondo luogo, che dal sentimento dell' Autore espresso pag. 39., che niente vi ha di sensibile, fuorchè i nervi, e che tutta la lor sensibilità risiede nella parte midollare, che è la sostanza interna del cervello, rimane pienamente confermato l' argomento didotto dalla dottrina di Aristotile sopra il

il senso comune pag. XIV. *della prima Dissertaz., per provare, siccome la virtù, e l'atto di discernere differenti sensazioni, essendo uno e indivisibile, benchè affetto simultaneamente da quelle, non può appartenere ad una sostanza corporea, la quale ricevendo le impressioni de' nervi de' differenti organi, le riceve in parti differenti, senza che vi abbia un vincolo comune, e identicamente uno che possa riunirle, come si richiede perchè chi sente l'una, quello sia identicamente che sente l'altra, siccome avviene in chi discerne, e paragona le differenti sensazioni.*

Certamente chiunque voglia entrare in una esatta considerazione di queste cose, scorgerà di leggieri, siccome l'atto del discernere comprende in se una realtà, la quale è impossibile, che si trovi ne' corpi. Nel ravvisare, che facciamo il rapporto di uguaglianza, che vi ha tra due colonne, veggiamo chiaramente, che esiste bensì la colonna A *alta un piede, e la colonna* B *alta parimente un piede; ma l'uguaglianza in se non è cosa materiale. Questa uguaglianza è cosa in se stessa indivisibile, e connette la colonna* A, *e la colonna* B *simultaneamente nel suo concetto. Però tutti convengono in considerarla come cosa ideale anzi, ed astratta, che materiale ed esistente, benchè abbia fondamento nelle cose corporee. Ora questa virtù di connettere due cose distinte, quale si conviene ad un rapporto astratto, la possiede realmente l'intelligenza nell'atto reale e individuale del discernimento; in questo discernimento, che connette due estremi, si contiene veracemente esistente e reale quanto si scuopre nel concetto, e nella natura dell'uguaglianza. Ma la uguaglianza in quanto si riferisce a' corpi, è di natura tale, che non può vestire un corpo, nè avere una esistenza materiale, onde è considerata quale cosa ideale, ed astratta. Dunque lo spirito, in cui si ritrova in concreto, e con esistenza reale ciò, che nella materia non può esistere che in maniera ideale, ed astratta, non è cosa corporea e materiale.*

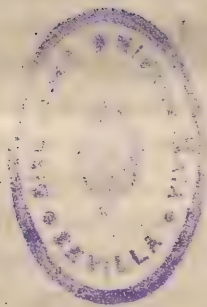
Noterò in terzo luogo, siccome per la stessa sovra esposta dottrina dello Haller vien confermato altresì l'argomento portato in questa Dissertaz. pag. X. *contra Obbesio.* La sensibilità, *dice egli, pag.* 32. *e* 39. appartiene alla sostanza midollare de' nervi, *e pag.* 37. *mostra, siccome le differenti parti del corpo tanto più hanno*

di

di ſenſibilità, quanto ſono più fornite di nervi, ſiccome appare nel ſentimento vivace della lingua, e nell'eſtrema ſenſibilità dell' occhio, e della retina. Ciò poſto, vuole Obbeſio, e lo ſteſſo pure vogliono molti altri materialiſti, che le ſenſazioni altro non ſiano formalmente, che impreſſioni di commovimento ricevute nella ſoſtanza de' nervi, e le diverſe ſenſazioni riſultino dalle diverſe determinazioni di eſſo moto. Ora io dico, che eſſendo la ſoſtanza midollare omogenea a ſe ſteſſa in tutt' i nervi, quelle determinazioni di moto, che ella è capace di ricevere per l' impreſſione fatta ſul nervo ottico, le può altresì ricevere per una qualche impreſſione fatta da un oggetto eſterno ſopra i nervi della mano. Dal che verrebbe, che la ſenſazione della luce potrebbe eccitarſi per mezzo del tatto. Nè ſi dica, che la determinazione onde riſulta la ſenſazione della luce, eſige l' impreſſione di un corpo tenuiſſimo, quale ſi è il raggio ſolare, e un compleſſo fitto aſſai di nervi, qual è nella retina, e non nella mano. Imperocchè non dalla ſola impreſſione del raggio, ma ancora da una percoſſa fatta nell' occhio ed al buio ſi deſta la ſenſazione della luce: e quanto all' eſſere il compleſſo de' nervi più o men fitto, può queſto ſolo rendere la ſenſazione più o meno intenſa, e non altro. E comunque ſi voglia, che ſtante la diverſa ſtruttura degli organi non può farſi mai, che il commovimento dell'uno diventi preciſamente ſimile ed uguale al commovimento dell' altro; pure egli è ſempre certo, che la ſoſtanza midollare è omogenea in tutti: è altresì certo, che un qualunque moto è anche omogeneo ad un altro moto, potendoſi ſempre l' uno comparare con l' altro. Ora gli effetti formalmente riſultanti da dati omogenei e comparabili, ſono anche eſſi omogenei, e comparabili: dunque, ſe le diverſe ſenſazioni foſſero formalmente differenti determinazioni di commovimento nella ſoſtanza midollare de' nervi, dovrebbono eſſere anche tutte omogenee, e comparabili. Ma la ſenſazione della luce, e quella del ſuono ſono anzi del tutto eterogenee, ed incomparabili: imperocchè per qualunque intenſione, o variazione, l' una non mai ſi accoſta al genere dell' altra. Dunque l' omogeneità de' dati propoſti da' materialiſti quali cagioni producitrici delle ſenſazioni, e l' eterogeneità degli effetti, che ne riſultano, recano una prova certa

della

della insufficienza, e falsità de' loro sistemi. In questo senso pertanto si può dire, che sia la sola sostanza midollare sensibile, in quanto che dalle impressioni che essa riceve, l'anima in virtù delle leggi della sua unione col corpo è affetta delle sue sensazioni. Però la diversità delle sue sensazioni vien determinata da queste leggi stabilite dal Creatore, ma non mai possono essere un effetto immediato delle impressioni corporee sopra quella sostanza midollare di sua natura omogenea.

IL FINE.

GERDIL
STUDIO
DELLA
RELIGIONE